


مكتبة
مؤمن قريش

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

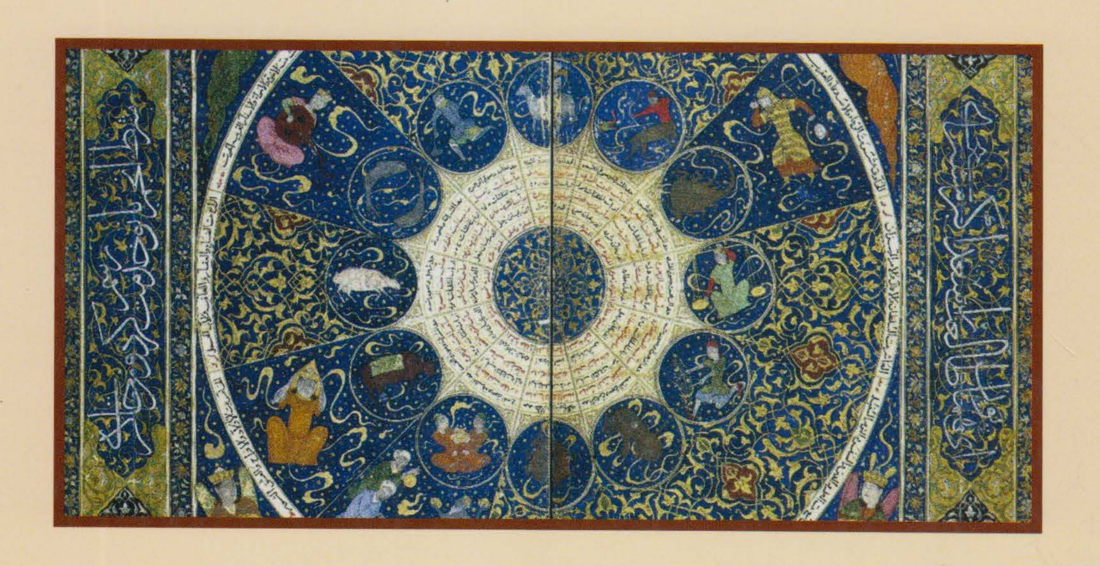
التصوف

أبحاث ودراسات

مجموعة مؤلفين

تحرير واشراف

ا . د . عامر عبد زيد الوائلي



دراسات في التصوف



التصوف

أبحاث ودراسات

قراءات نقدية



طبع في لبنان



التصوف

أبحاث ودراسات

قراءات نقدية

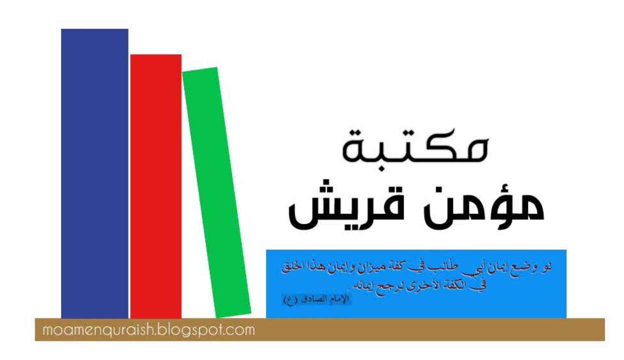
مجموعة مؤلفين

تحرير واشراف

ا. د. عامر عبد زيد الوائلي



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING



الطبعة الأولى

1436 هـ - 2015 م

ردمك 978-614-02-1180-3

جميع الحقوق محفوظة



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
هاتف الرياض: 966509337722+
هاتف بيروت: 9613223227+
editions.difaf@gmail.com

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأيّة وسيلة تصويرية أو الكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أيّة وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي **الناشرين**

المحتويـات

تقديم المحرر

أ. د. عامر عبد زيد الوائلي

اولا: تكون الخطاب الصوفي:

من الناحية اللغوية فان كلمة (تصوف) مصدر خماسي من (صوف)، ومعناها لبس الصوف الذي كان ظاهرة غالبة على اولئك الذين اتخذوا الزهد سبيلاً، ونهجا للرقي الروحي.فان الاستعداد اللغوية يعكس الخبرات التي تكونت لدى الامة وتركت اثرها في اللغة، فقيل انه لم يكن الميل والجنوح إلى الحياة الروحية، الا وليد نزعة عامة تقتضيها الفطرة والطبيعة الانسانية، ومن هنا جاء ذكر التعاليم الروحية والأخلاقية عند قدماء الحكماء، بلاد الرافدين ومصر القديمة وبلاد فارس والهند، واليونان وجدت بذور الزهد الاولى في كل دين سماوي وغير سماوي، وقد حث القرآن الكريم المؤمنين على الزهد في مطالب الدنيا والاستخفاف بمتعها فلقد أسهمت التعاليم الحكاء إسهاماً فاعلاً وبشكل كبير في ايجاد اجواء روحانية، في اليونان والفلسفة المسيحية والفلسفة الاسلامية اذ ظهرت حركة زهدية منظمة نادى بها جمع من خواص المسلمين الذين استرعت انظارهم المعاني الدقيقة في القرآن الكريم ذات الطابع الخلقي العميق، وقد كان للعوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية أثرُ هامُ في تطور النزعات الزهدية، فالزهد والنزوع الروحي عند المجتمع، وكان الحسن البصري (ت 110هـ) أوضح مثال للزهد في البصرة فهو رأس مدرسة الزهد فيها، وغلب على زهده طابع الخوف والحزن والمبالغة بالشعور بالخطيئة، لقد كوّنت هذه الحركة الزهدية ارهاصات ممهدة لإنطلاق حركة التصوف فيما بعد.

فالتصوف يمكن ان يعرف بانه "حب المطلق"، فبذلك الحب يتميز التصوف الحقيقي عن طقوس الزهد الاخرى؛ وحب الاله يجعل المريد يتحمل كل الآلام والمصائب التي يبتليه الله بها ليختبر حبه ويطهره، بل ويجعله يتلذذ بها؛ وذلك الحب يمكن قلب المحب من الاتصال بالحضرة الالهية "كالصقر يحمل صيده بعيدا" ويجعله يغيب عن حاضره.[1] وقد قيل فيهم (الصوفيه أهل صفاء نقاء..أهل إشارات.أولوا الالباب..تخلقوا بأخلاق الله الاخلاق هى التصوف...علم أصول الدين ((هو الاخلاق)) والتصوف ليس دينا جديدا... وليس الاسلام ناقصا حتى يكمله التصوف ((الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي...)) المائدة: 3، فالتصوف هو أهم جزء فى الدين وهو متروك عند الناس.. وتركوه حتى أهملوه..حتى أصبح وكأنه غير موجود... ولكن التصوف شيء عزيز غالى جدا بطعم ورائحه الدين... وهذا ليس إغراء للتصوف)[2] والوظيفة التي يمكن ان يقوم بها الخطاب الصوفي في وسط التحولات المعاصرة تبين اهميته اذ تبين (ضرورة الانطلاق من الأمن الروحي لتحقيق الأمن الحضاري، ويتأكد ذلك إذا علمنا أن هوية الإنسان هي أخلاقية في كنهها وطبيعتها، إذ لا إنسان بدون أخلاق، كما أن العمل بالأخلاق ركن ثابت ومتجذر في الديانات السماوية، إذ لاأخلاق بغير دين ولا دين بغير أخلاق. ·ومن هنا تظهر حتمية تجاوز المقاربة الثقافية الغربية للأخلاق، والتي تحصر الأخلاق في قوانين وضعية تفرض بتوجيهات فوقية وتعتمد على الحملات الإعلامية والندوات والمحاضرات، وتروم جلب المنفعة للأفراد والجماعات عن طريق فوائد ظاهرة ونتائج مغرية، لكنها تنحصر في السلوك الظاهري فقط ولا تباشر القلوب والأفئدة· لذلك لا يؤمن أن تنعطف بالفساد، وما تفتأ تتعرض لأبشع أنواع الخروقات والإفساد.)[3] الحل من الغربة المادية هو

---

(1) آنا ماري شيمل، الابعاد الصوفية في الاسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد اسماعيل السيد، منشورات الجمل، ط1، بغداد، 2006، ص 8.

(2) التصوف خلق وأصل من أصول الدين.
http://0alsoufia.arabblogs.com/asd/archive/2009/4/845736.html

(3) منير القادري بودشيش، من الأمن الروحي إلى الأمن الحضاري.
http://0alsoufia.arabblogs.com/asd/archive/2009/1/789032.html

التصوف اذ هناك مايميز هذا الطريق بالقول (فالصوفي أساساً مؤمن، والإيمان حماية للمرء من كل أمراض النفس.إيمان تدريجي لا يهبط فجأة، ولا يأتي وراثة أو تلقيناً رغم أهمية ذلك أحياناً بل يلمع كومضة في القلب وينمو باضطراد، عبر حوار دائم عبر العقل والقلب، وتفاهم وانسجام بينهما مع تباين في وجهات النظر بحكم موقع كل منهما، ليصلا معاً إلى نتيجة مرضية، تتجلى في سكينة وسلام وطمأنينة، مهما كانت معطيات الوسط المحيط.)(4) وايضا هناك وظيفة المعرفة كما يرى ابن عربي (العارف أو الكامل من الصفية عنده هو الذي يستطيع ادراك حقيقة الوجودية بوصفه من جهة انسانا حادثا، ومن جهة أخرى بوصفه أزليا أبديا)(5) لكن هذه الوظيفة تبين التحولات العميقة التي تعرض لها هذا الخطاب اذ يمكن ان نتبين تحولات المعنى الذي تعرض لها المعنى في الحياة الاسلامية وهذا يظهر من خلال التحليل التكويني اذ البحث التكويني في ظاهرة التصوف يبين ان المتصوفون في أول أمرهم أفراداً، ينصرف كل واحد منهم إلى نهجه الخاص من زهد وسلوك، حتى ظهرت الجماعات الصوفية، وظهر إطلاق لفظ (الصوفية) على هذه الجماعات، وقد نالت هذه الجماعات استقلالاً فكرياً عن الجماعات والطبقات الثقافية الاخرى، كالمتكلمين والفقهاء والفلاسفة، وتمايزت عنهم بمائز هو قيامها على أساس من التدرب والسلوك العملي إلى جانب الفكر النظري، في مطلع القرن الثالث الهجري، تميزت المذاهب والفرق الصوفية وبرزت مدرستان صوفيتان: احداهما تعرف بمدرسة بغداد الواعية أو مدرسة الصحو، ومن اعلامها معروف الكرخي (ت 200هـ)، المحاسبي (ت 243هـ) والجنيد البغدادي (ت 297هـ)، والاخرى تعرف بمدرسة نيسابور الشطحية أو مدرسة السكر وإنما سميت كذلك لأن رجالها وأبرزهم أبو يزيد البسطامي (ت 261هـ) والحلاج (ت 309هـ) تصدر عنهم عبارات ظاهرها بعيد عن تعاليم الشريعة ويتنافى معها، الأمر الذي جعل أنصار الصوفية يعتذرون عنها بأن تلك العبارات إنما تصدر عنهم وهم في

---

(4) ثناء درويش، راي في التصوف،
http://0alsoufia.arabblogs.com/asd/archive/2009/1/769086.html

(5) محمد العدلوني الادريسي، التصوف في فلسفة ابن سبعين، دار الثقافة، ط1، الدار لبيضاء، 2006، ص 21.

حالة غيبوبة عن الحس وأهم لا يتحرجون من التصـــريح بمكنونـــاهم مـــن دون الإكتراث للرأي العام، ومن هنا يعرف سبب تسمية مدرسة بغداد بمدرسة الوعي فهي تقابل مدرسة السكر، ويطلق أيضاً على التصوف ألذي يكون مسايراً لتعاليم الكتاب والسنة ومتأدباً بأدب الشريعة اصطلاح (التصوف السني) ويقابله التصوف الفلسفي الذي ابتعد عن التعاليم الروحية للشريعة وأخذ مـــن مـــذاهب مختلفـــة وتطرف في المزج والجمع والتلفيق بينها.كان القرنان الثالث والرابع للهجرة يمثلان عصراً ذهبياً للتصوف الاسلامي، أما القرن الخامس الهجري فقد تميز بظهور محاولة لإعادة التصوف إلى حظيرته الاسلامية بعد أن عده كثيرون خروجاً عـــن تعـــاليم الاسلام، ويعدُّ القرنان السادس والسابع للهجرة مرحلة تاريخية ذات أهمية بالغة في تطور الفكر الصوفي الاسلامي، وذلك لجهتين: الاولى ظهور تصوف فلســـفي ذي طابع خاص عند يحيى شهاب الدين السهروردي (المقتول 586هـــــ) متمـــثلاً في حكمته الإشراقية، نسبة إلى الإشراق وهذا ما يعرف أيضاً بالكشـــف والـــذوق، وربما تسمى حكمة السهروردي بالحكمة المشرقية، واذا كان الصوفية يســـتبعدون منهج البحث العقلي كوسيلة للمعرفة اليقينية ويعتمدون منهج الذوق أو الكشف الحاصل بعد تصفية النفس وتهذيبها وممارسة الرياضة الروحية والمجاهدة، فان المعرفة الاشراقية - عند السهروردي - هي جماع الحكمة بنوعيها: البحثية والذوقية وأن الكامل هو من جمع بين معرفة المقالات الفلسفية وبين التجربة الباطنة للمـــذهب الصوفي فهو العارف على الحقيقة.أما الجهة الثانية فهي بلوغ التصـــوف إلى ذروة تطوره مع محيي الدين بن عربي الأندلسي (ت 638هـــ)، حيث جمـــع في نظـــام شامل بين نزعة أوائل المتصوفة إلى الانقطاع عن العالم من جهة وبـــين مـــذهب وحدة الوجود من جهة ثانية[6]، ومنذ القرن السابع -بعد ابن عربي- لم يشـــهد التصوف تطوراً ملحوظاً، وأصبح بجرد تكرير لتعاليم السابقين، وقد تدهور الفكر الصوفي، واتخذ التصوف شكل هيئات اجتماعية عملية منظمـــة انتشـــرت علـــى الصعيد الديني الشعبي تعرف بالطرق الصوفية.

---

(6) ينظر: فخري، د. ماجد. تاريخ الفلسفة الاسلامية. ترجمة د. كمال اليازجي. الـــدار المتحدة للنشر.بيروت - لبنان. 2004. ص 345.

وقد حاول متصوفون من شتى الاديان شرح خبراقم الصوفية في ثلاث أنماط:

اولها البحث المتواصل عن الله، ورمز اليه بصورة طريق يجب على السائح ان يسلكه صعودا كما عبر عنه بصورة بلاغية عديدة كالتدرج والارتقـاء ومعـراج الروح.

وثانيها ما عبر عنه بتربية النفس بالابتلاءات وتنقيتها بأنواع الآلام، كما عبر عنه بصورة من فن تنقية الذهب أو غيره فنون العلوم الطبيعية المشابهة، كما يلـي: ان اكبر احلام البشر منذ القدم بان يحولوا معدنا غير نفيس ذهبا.

وثالثها اشارات اقتبست من الحب الانساني عبر بها عن لوعة المحب وشـوقه إلى التوحد. وكثيرا ما تاتي اشعار المتصوفين معبرة عن تارجح عجيـب وتخـبط فتخلط احيانا بين الحب الالهي والحب الانساني خلطا يدعو للحيرة.[7]

ثانياً – التصوف والعرفان:

العرفان في اللغات الأجنبية يسمى الغنوص gnose والكلمة يونانية الأصـل ginosis ومعناها، المعرفة. وقد استعملت أيضاً بمعنى العلم والحكمة. غير أن ما يميّز العرفان هو أنه من جهة معرفة بالأمور الدينية تخصيصاً.

ظهرت الكلمة (عرفان) عند المتصوفة الاسلاميين لتدل عندهم علـى نـوع أسمى من المعرفة، يلقى في القلب على صورة (كشف) أو (إلهام). ومـع أن هـذا المصطلح لم ينتشر استعماله في الأدبيات الصوفية إلا في مرحلة متأخرة، وعلى هذا الأساس قد يفرّق بين الإصطلاحين (الصوفي، العارف) بوصفهما غير متـرادفين، والأول اعمُّ من الثاني، حيث لا يطلق (العارف) الا على من بلغ درجة عاليـة في سلم الطريق ونجد ايضا المتصوفه كانوا ايضا لهم المام بالعلوم الدينيـة والعقائديـة والسيمياء (فكانت المذاهب الصوفية الفلسفية التي بنوها صروحا نظرية، استطاعت أن توفق بين آراء وأفكار ونظريات متناقضة، في وحدة متناسقة متناغمـة عليهـا مسحة من وحدة الوجود)[8].

---

(7) المرجع السابق، ص 8.

(8) محمد العدلوني الادريسي، التصوف في فلسفة ابن سبعين، ص 8.

عن العلاقة بين التصوف والعرفان الشيعي نجد هناك اشاره مهمة في موسوعة التصوف في حديثها عن الاملي الفقيه المتكلم 794هـ فهذا الفقيه هو من قرب بين التصوف والتشيع، وبالتالي احدث المقاربه بين العرفان والتصوف ضمن ما تذكره عنه تحول إلى التصوف واختار راي اصحاب "وحدة الوجود" ويسميهم أرباب التوحيد، وهاجم الاباحية والحلولية، والاتحادية، والمعطلة، واخرجهم من التصوف، واختار - ليثبت انتساب التصوف للتشيع - أقولا من اقطاب الشيعة كابن المطهر الحلي، ومن كتابه "منهاج الكرامة" و"كشف الحق"، ومن أقطاب السنة كالغزالي، وابن عربي، ليدلل على ان العلوم اللدنية والحقائق الالهية مخصوصة بعلي عليه السلام دون غيره من الاولياء من الازل، وقال ان الفرق بين التشيعي والصوفي: ان الاول مؤمن عادي، والثاني مؤمن ممتحن، والناس ثلاث طبقات: الاولى الصوفية والثانية الشيعة، والثالثة العوام)[9]

وخلاصة القول، أن (العرفان) هو اللفظ الأنسب للتعبير عن (التشيع الروحي) كما رجحه واختاره عرفاء الشيعة أنفسهم الذين كانوا يتحرزون من كلمة (التصوف) لبعض الملابسات التي رافقت الكلمتين تاريخياً. وان كان قد اشتهر مصطلح (التصوف) بين الباحثين للتعبير عن التجربة الروحية في الاسلام مطلقاً (شيعياً أو سنياً). وهذا لا يعني أبداً أن (العرفان) مختص بالشيعة والاسلام، بل أنه عرف قبل الاسلام بقرون عدة، وكان ظاهرة عامة عرفتها الأديان السماوية كما عرفتها الديانات الوثنية. ولكن مع الأخذ بعين الأعتبار الطابع الخاص للعرفان الشيعي وخصوصياته التي تميّز بها عن بقية التجارب الروحية وان اقترب منها في قليل أو كثير من أفكارها[10].

(9) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، ط5، القاهرة، 2006، ص 13.

(10) ينظر: الهاشمي، كامل. في دائرة المعارف الاسلامية الشيعية. مجلد 9. ص 386 و399.

التصوف في المدرسة الفلسفية العراقية المعاصرة عرفان عبد الحميد فتاح (1933-2007م) إنموذجاً

أ. د. حسن مجيد العبيدي(*)

تمهيد-

المدرسة الفلسفية العراقية المعاصرة التي ظهرت مع قيام قسم الفلسفة في العراق عام 1949م، أنبتت في داخلها مدرسة متميزة في التصوف، ظهر فيها أعلام كبار كان لهم باع طويل في درس التصوف من حيث فلسفته وتاريخه وشخصياته ومناهجه وطرائقه وميتافيزيقاه، وتحقيق نصوصه وشرحها لاسيما عند بعض كبار صوفية الإسلام.

يمثل المدرسة الصوفية العراقية شخصيات كبيرة يمكن تقسيمها على أجيال، يمثل الجيل الأول في هذا الميدان، الدكتور كامل مصطفى الشيبي (ت2006م)، والأستاذ الدكتور قاسم السامرائي (؟)، والأستاذ الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح (ت2007)[1]، موضوع بحثنا ودرسنا هنا، والأستاذ مدني صالح (ت2007)، والأستاذ الدكتور ناجي عباس التكريتي (1931-؟)، والدكتور عبد القادر

(*) أستاذ الفلسفة وتاريخها، قسم الفلسفة/كلية الآداب/الجامعة المستنصرية

(1) يعدّ الدكتور علي حسين الجابري، الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح أحد أقطاب الجيل الثالث في المشهد الفلسفي الأكاديمي العراقي في القرن العشرين، يراجع، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة لجمعية الفلسفية المصرية، ط1، بيروت 2002، ص 590. والقطبان الآخران لهذا الجيل هما الدكتور حسام محي الدين الآلوسي والدكتور ناجي عباس التكريتي.

العاني (؟)، والأستاذ الدكتور علي حسين الجابري (1942-؟)، وغيرهم ممن تخرج على أيديهم جيل من المتخصصين بالتصوف وفلسفته، ونظرية المعرفة الصوفية، والأدب الصوفي، وغير ذلك من موضوعات التصوف.

أما الجيل الثاني فهو الذي نبت من زرع الجيل الأول وأصبح باسقاً مثله، ويمثل هذا الجيل في الدرس الصوفي العراقي المعاصر، الباحثة المدققة الدكتورة نظلة أحمد نائل الجبوري (1956-؟)، والدكتور عبد القادر موسى المحمدي والدكتور ناجي حسين جودة (1955-؟)، والدكتور ياسين حسين، والدكتور جواد كاظم عبهول، وغيرهم ممن لا تسعف الذاكرة ذكرهم.

وبما أن هذا البحث غير متخصص بسرد منهج ونتاجات شخصيات الجيلين في المدرسة العراقية المعاصرة في التصوف، سوى ما كتبه عرفان عبد الحميد فتاح في هذا المجال.

فان البحث سيتوجه للكشف عن إسهام هذه الشخصية في المدرسة الصوفية العراقية المعاصرة، وما قدمته من نتاجات تخص التصوف فلسفة وتاريخاً ومنهجاً، وطرائق، وتجربة ونظرية معرفة، وموضوعات أخرى. وعلى ثلاثة مباحث رئيسية، الأول أتناول فيه السيرة العلمية والفلسفية للدكتور عرفان عبد الحميد فتاح، فيما أتوجه بالبحث التحليلي في المبحثين الآخرين لدراسة فلسفته ومنهجه ورؤاه في التصوف، وما قدمه من أحكام منهجية علمية دقيقة لدراسة هذا اللون المعرفي في تاريخ الفكر الفلسفي العالمي والإسلامي والعربي.

المبحث الأول- السيرة العلمية والإنجاز الفكري

أولاً- السيرة العلمية:

استندت في إيراد بعضٍ من سيرته العلمية على ما دبجه قلم الباحث الزميل الدكتور عارف عبد فهد، تحت عنوان العقلانية الدينية عند عرفان عبد الحميد فتاح، والمنشور في مجلة دراسات فلسفية، الصادرة عن بيت الحكمة البغدادي، العدد 27، لسنة 2011، فضلاً عما أسعفتني به ذاكرتي الشخصية عن هذا العالم الفيلسوف، كوني أحد تلامذته المباشرين، إذ تلقيت على يديه دروساً عدة في الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، عندما انتميت طالباً في قسم الفلسفة، كلية الآداب/جامعة بغداد، عام 1978م، وقد استمرت تلمذتي على يديه في مرحلتي الماجستير والدكتوراه حتى عام 1990م، وكان لي الشرف كونه أحد أعضاء لجنة مناقشة أطروحتي للدكتوراه عن ابن رشد عام 1993م. وبعدها انقطعت الصلة به كونه قد غادر العراق عام 1994م، للبحث عن فرص عمل في الجامعات العربية والعالمية، حتى وافته المنية خارج بلده العراق.

ولد المفكر المتفلسف عرفان بن عبد الحميد بن فتاح الكركولي في مدينة بنجوين من أعمال محافظة كركوك، العراق، عام 1356هجرية الموافق للعام 1933 ميلادية.

درس في بداية حياته في مدارس هذه المدينة حتى تخرج فيها وحصل على شهادة الثانوية، قَفل بعدها قادماً إلى بغداد عام 1955م، لينضم طالباً جامعياً في قسم التاريخ كلية التربية جامعة بغداد، وليتخرج فيه، ليلتحق بعد ذلك ببعثة وزارة التربية عام 1961ميلادية لدراسة الفلسفة في جامعة كيمبردج، تحت إشراف المستشرق الانجليزي المعروف جون آرثر آربري (ت1969م)[*]، وليحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة في هذه الجامعة عام 1965م[2]، عن أطروحته الموسومة

(*) يراجع، لمعرفة حياة ومؤلفات ودور المستشرق جون آرثر آربري، عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط4، بيروت 2003، ص 5.

(2) يراجع، د. علي حسين الجابري، بغداد بين متصوفة الأمس وفلاسفة اليوم، مدخل أولي لمشروع حضاري، ط1، بغداد 2012، ج1، ص 552.

(**أثر الفكر الاعتزالي في فكر الشيخ المفيد**)، هذه الأطروحة التي ما زالت حبيسة اللغة الإنجليزية و لم تنقل إلى العربية حتى يومنا هذا.

وبعد حصوله على الدكتوراه، عاد إلى بغداد ليعمل في سلك التدريس في كلية العلوم الإسلامية بجامعة بغداد، وانتقل منها إلى قسم الفلسفة في كلية الآداب، لأنه بالأصل لم يكن من خريجي قسم الفلسفة بجامعة بغداد، كما أخبرني بذلك شفوياً أستاذنا الدكتور حسام محي الدين الآلوسي (1934-؟)، وذلك في إحدى جلساتي العلمية معه. كما وزامله أستاذنا الآلوسي في رحلة العلم والمعرفة في قسم الفلسفة بجامعة الكويت وعادا سوية منها إلى بغداد عام 1978، ليصبح الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح بعد عودته رئيساً لقسم الفلسفة فيها حتى عام 1986م.

وما بين تاريخ حصوله على الدكتوراه عام 1965م، ومغادرته الحياة إلى جوار ربه في 17 محرم 1428هجرية الموافق 29 كانون الثاني 2007، عمل الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح أستاذاً للفكر الفلسفي الإسلامي في جامعة بغداد، وجامعة الكويت، دولة الكويت، وجامعة آل البيت في المملكة الأردنية الهاشمية، وأستاذاً بقسم أصول الدين والأديان المقارنة بكلية معارف الوحي والتراث في الجامعة الإسلامية بماليزيا، التي توفاه الله فيها.

فضلاً عن ذلك، تولى الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح مسؤولية المؤتمر الإسلامي الشعبي الذي تأسس في بغداد من نهاية ثمانينيات القرن المنصرم حتى مغادرته العراق عام 1994م لآخر مرة.

أطلقت على رؤى عرفان عبد الحميد فتاح الفلسفية تسمية **العقلانية الوسطية**، باعتبار أن عقلانيته تقوم على اتساق المنقول والمعقول، العقل فيها مقيد بالنقل لتحقيق الموازنة بين الحكمة والشريعة[3]. وهذا ما سنجده في بحثنا هذا، عندما يطبق هذه الرؤية العقلانية الوسطية في تناوله لموضوع أصالة التصوف البغدادي العراقي مقابلاً للتصوف الأخرى المغالية.

---

(3) يراجع، د. عبد الستار الراوي، خارطة الفكر الفلسفي العراقي المعاصر، تأملات أولى، ضمن كتاب الفكر الفلسفي العربي المعاصر، اتجاهات ومذاهب ومناهج وشخصيات، بيت الحكمة، بغداد 1999، ص 30.

ثانياً- الانجاز العلمي:

لقد ترك لنا عرفان عبد الحميد فتاح جملة أبحاث ودراسات وكتب في الفلسفة بعامة والتصوف بخاصة، بداها منذ أن التحق بالتدريس في جامعة بغداد، قسم الفلسفة وحتى وفاته في ماليزيا، وقد قسمناها على وفق الآتي:

أولاً- مؤلفاته في الفلسفة وعلم الكلام والاستشراق

1. كتاب دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ط1، 1968، ط2، 1977.
2. كتاب المستشرقون والإسلام، بغداد (؟).
3. كتاب الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد، بغداد 1974، عمان 1984.
4. بحث الإمام الغزالي دراسة في المنهج، المجمع العلمي العراقي، بغداد 1981.
5. بحث المدرسة العراقية (علم الكلام والفلسفة والتصوف) الذي صدر ضمن كتاب العراق في موكب الحضارة، ج3، بغداد 1988.
6. كتاب دراسات في الفكر العربي الإسلامي (أبحاث في علم الكلام والتصوف والاستشراق)، عمان 1991. وهذا الكتاب هو مجموعة دراسات علمية محكمة في الفلسفة والتصوف والاستشراق نشرها في مجلات عراقية وعربية وعالمية.
7. كتاب اليهودية، عرض تاريخي، والحركات الحديثة في اليهودية، عمان 1997.
8. كتاب النصرانية، نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، عمان 2000.
9. أبحاث متنوعة في إسلامية المعرفة والعولمة والحضارة الإسلامية ومناهج علم الكلام، صدرت عن مجلات عدة منها مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد، ومجلة إسلامية المعرفة، بيروت، بدأت من عام 1967 وحتى وفاته، وهي تحتاج منا نحن الباحثين من تلامذته جمعها وتحقيقها وتوفيرها بين يدي الدارسين والباحثين.

ثانياً- مؤلفاته وأبحاثه في التصوف:

الأبحاث والمؤلفات التي سنذكرها الآن، والخاصة بالتصوف ومدارسه لازمته منذ بداية التحاقه في التدريس للفلسفة بجامعة بغداد مع منتصف ستينيات القرن المنصرم، وهي كالآتي:

1. التصوف صفاء ومشاهدة، بحث، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، ع15، 1971-1972.
2. نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، كتاب، بيروت 1974.
3. خصائص التجربة الصوفية، بحث، مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد 1975. أعيد نشره في كتابه دراسات في الفكر العربي الإسلامي، عمان 1991.
4. نقد ابن خلدون للتصوف، بحث، مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد (؟). أعيد نشره في كتابه دراسات في الفكر العربي الإسلامي، عمان 1991.
5. التصوف بين الأصالة والتحريف، بحث، مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد (؟). أعيد نشره في كتابه دراسات في الفكر العربي الإسلامي، عمان 1991.
6. معالم التصوف البغدادي وخصائصه، بحث، مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد (؟). أعيد نشره في كتابه دراسات في الفكر العربي الإسلامي، عمان 1991.
7. مدرسة العراق الصوفية، بحث، ضمن بحثه التفصيلي المدرسة العراقية (علم الكلام، الفلسفة، التصوف)، والصادر في كتاب العراق في موكب الحضارة، الجزء الثالث، بغداد 1988.
8. في التصوف المقارن، ملاحظات منهجية، بحث، صدر في مجلة إسلامية المعرفة، السنة 9، ع36، ربيع 2004م.
9. مناجاة فكرية بين حجة الإسلام الغزالي وخادم القرآن الشيخ النورسي، بحث، مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، ع2، تموز 2010، ويبدو ان هذا البحث قد صدر بعد وفاته.

، مما تقدم يظهر ضخامة المنجز الفكري والإسهام الفلسفي للدكتور عرفان عبد الحميد فتاح في مجال الفلسفة بعامة، والتصوف بخاصة. وندعو من الله أن يمدَّنا بالصحة والعافية وطول العمر لإنجاز تحقيق مؤلفاته وأبحاثه كي يفيد منها الدارسون والباحثون المتخصصون، من أجل إبراز المنجز الفلسفي والعلمي للمدرسة الفلسفية العراقية المعاصرة، التي أدلت بدلوها في تأسيس ملامح هوية فلسفية خاصة بها بأزاء المدارس الفلسفية العربية والإسلامية الراهنة.

المبحث الثاني- فلسفة التصوف:

في هذا المبحث سنتناول ما قدمه عرفان عبد الحميد فتاح من تصورات فلسفية معرفية وأحكام قيمية تخص التصوف، وعلى وفق الآتي:

المقصد الأول- تعريف التصوف:

في كتابه الرئيس نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، يضع عرفان عبد الحميد فتاح فصلاً مطولاً يعرض فيه لتعريف التصوف، مفتتحاً القول بصعوبة وضع حد أو رسم للتصوف، عند كل من اشتغل بالتصوف أو كتب عنه سواء من قدماء الصوفية المسلمين أو من المحدثين من فلاسفة الغرب، مستنداً في ذلك إلى مرجعيات عربية إسلامية قديمة واستشراقية حديثة.

فمن الكتب العربية القديمة التي اعتمدها عرفان عبد الحميد فتاح في حكمه هذا: كتاب الكلاباذي (ت358هـ) التعرف لمذهب أهل التصوف، وكتب أبي حامد الغزالي (ت505هـ) مثل إحياء العلوم الدين والمنقذ من الضلال، والتي تعتمد في مرجعياته الصوفية كتاب قوت القلوب في معاملة المحبوب لأبي طالب المكي (ت386هـ)، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد البغدادي وأبي بكر الشبلي وأبي يزيد البسطامي[4]، فضلاً عن كتاب جلال الدين الرومي (ت672هـ) مثنوي ومعنوي، وكتاب الشيخ أبي حفص عمر

---

(4) يراجع، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص 115. ويقارن، بحثه نقد ابن خلدون للتصوف، ضمن كتاب دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص 306.

السهروردي (ت632هـ) عوارف المعارف، وموقف ابن خلدون (ت808هـ) تبعاً لمؤلفاته المقدمة وشفاء السائل في تهذيب المسائل.

أما الكتب والمرجعيات الاستشراقية التي اعتمدها في الحكم على صعوبة وضع تعريف للتصوف، فكانت بشكل رئيس كتابي المستشرق أرنولد نيكلسون الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، القاهرة 1951، وفي التصوف الإسلامي، ترجمة أبو العلا عفيفي، القاهرة 1947، فضلاً عن كتاب الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس، التجربة الدينية[5].

ويؤكد عرفان عبد الحميد فتاح مرة أخرى هذا الحكم على صعوبة وضع تعريف جامع مانع للتصوف على حد قوله، وذلك في أبحاثه الموسومة، الأول تحت عنوان خصائص التجربة الصوفية المنشور ضمن كتابه دراسات في الفكر العربي الإسلامي، بيروت 1991، ص 291 وما بعدها، والثاني نقد ابن خلدون للتصوف والمنشور ضمن كتابه دراسات في الفكر العربي الإسلامي، سالف الذكر، والثالث بحثه في التصوف المقارن، ملاحظات منهجية[6].

إذ يرى عرفان عبد الحميد فتاح أن التصوف ظاهرة دينية تتسم بالعالمية، فلا تتقيد بحدود الزمان والمكان والأجناس واللغات والأديان، أو الدوائر الحضارية، فلا وطن لها ولا تاريخ ميلاد[7]، فمع هذه السمة العالمية للظاهرة، فإنّ من الصعب إنْ

---

(5) يراجع، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص 115-119.

(6) نشر هذا البحث في مجلة إسلامية المعرفة، تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت. السنة 9، العدد 36. ربيع 2004.

(7) يراجع، بحثه في أعلاه، ع36، ص 13. والمصدر الذي استقى منه هذا الحكم، هو كتاب الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس، اختلاف التجربة الدينية، نيويورك 1978، ص 37. كذلك، يراجع، بحثه التصوف الإسلامي بين الأصالة والتحريف، ضمن كتابه، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 313 وما بعدها، وفي هذا البحث يعتمد أيضاً في حكمه هذا كتاب الفيلسوف الفرنسي هنري بيرغسون، منبعا الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي، ص 235، وكذلك على بحث التصوف للمستشرق الفرنسي لويس ماسينون، والمنشور في دائرة المعارف الإسلامية، تحت مادة تصوف. كذلك، يتكرر هذا الحكم في بحثه معالم التصوف البغدادي وخصائصه، ضمن كتابه دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص 325 وما بعدها.

لم يكن من المستحيل وضع تعريف جامع مانع للتصوف يتضمن كل مفرداته، كتجربة جوانية وجدانية وخبرة دينية، وهو ما استقرت عليه آراء الباحثين في الظاهرة على اختلاف أديانهم وتباين مناهجهم، ممن تناولوها بالدرس والتحليل، سواء من الصوفية أنفسهم أو ممن درسها من مؤرخة التصوف المقارن، فليس لتعريف مهما دق أن يكون ذا معنى شاملاً وواضحاً، ويتضمن جملة الخبرات التي توصف عادة بالوعي الصوفي، إنه شَبَه المفاهيم النفسية الأخرى التي لا تسمح بطبيعتها بالتعريف، وتستعصي عليه[8].

بناءً على ذلك، سوف نعرض هنا لموقف عرفان عبد الحميد من صعوبة إيجاد تعريف للتصوف، جامع مانع، بعد أن نعرض لوجهة نظر ابن خلدون التي قدمها مسوغاً لحكمه هذا.

يقول: أما العلامة ابن خلدون، فقد تعرض للتجربة الصوفية، وأشار إلى صعوبة وضع تعريف شامل للتصوف، وصرح أن محاولة الكثيرين للتعبير عن التصوف بلفظ جلي يعطي شرح معناه، لم يفسر قولاً من أقوالهم بذلك، وهو يرجع (أي ابن خلدون) هذه الصعوبة لعملين:

الأول: إن تعريفات التصوف لم يقصد الصوفية بها تعريف التصوف تعريفاً علمياً شاملاً يستوعب كل صوره وجزئياته، بل قصدوا بها التعبير عن أحوالهم الخاصة، في لحظة معينة محدودة، فهي تعبير عن مواجدهم وأحوالهم ومقاماتهم التي يتدرجون فيها.

ثانياً: إنَّ التطور السريع الذي اتسع فشمل كل مرافق الحياة الإسلامية نتيجة لاتساع الدولة الإسلامية، واشتمالها على بلاد ذات ثقافات دينية سابقة على الإسلام،....، تعرضت كلمة التصوف لهذا التطور فكانت تتسع فتكتسب بمرور الزمن معاني جديدة تبعدها شيئاً فشيئاً عن مدلولها الذي عرف بها يوم وجدت،...، وهكذا رأى ابن خلدون أن المعاني الجديدة التي طرأت على كلمة التصوف كلما امتدت بها الحياة كانت ذات أثر بعيد في تعدد تعريفات التصوف، كما أن هذه

(8) المرجع السابق، ص 13. ومرجعه في هذا الحكم، كتاب مرسيا اليادة، موسوعة الدين، 1987، ج2، ص 305-311.

الكلمة وقد تعددت معانيها واتسعت لم يعدّ ينطبق عليها حدٌّ واحد[9].

لهذا يقدم عرفان عبد الحميد فتاح عرضاً لجملة من التعريفات التي قدمت للتصوف، القصد منها الوصول إلى تعريف يقرب من معانيه ويوضح مبناه، ويحدد غايته.

فمن هذه التعريفات للتصوف تعريفات ظهرت بعد القرن الثالث للهجرة التاسع للميلاد، تأخذ بالجانب الأخلاقي، إذ عنت هذه التعريفات بالكلام في دقائق أحوال النفس والسلوك، وغلب عليها الطابع الأخلاقي، وهذا الاتجاه شاع عند كل من أبي حفص الحداد، بقوله: التصوف تمام الأدب، وأبي الحسين النوري (ت265هـ)، بقوله: ليس التصوف رسماً ولا علماً، ولكنه خلق، وأبي بكر الكلاباذي (ت233هـ)، بقوله: التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق، فقد زاد عليك في الصفاء[10].

ولكن هذه التعريفات للتصوف في بعدها الأخلاقي، يرى فيها عرفان عبد الحميد فتاح، تعريفات لا تعبر عن التصوف تعبيراً دقيقاً، ودليله في هذا الحكم، أن هؤلاء الذين ذكروا هذه التعاريف الأخلاقية ذكروا هم أنفسهم تعريفات أخرى، وذلك أمر ي

دلالة لا لبس فيها، على أنهم لم يروا كفاية الجانب الأخلاقي في تحديد التصوف وتعريفه[11].

وفي مقابل ذلك هناك من الصوفية من اتجه في تعريفه للتصوف إلى التسوية بين الصوفي والزاهد في المفهوم، فحينما يسمع كثير من الناس كلمة الصوفي يفهم منها معنى الزاهد، وليس من شك أن الصوفي، لا يتعلق قلبه بالدنيا، وهو شديد الرغبة عنها وعن ترفها وملذاتها، بيدَّ أن الزهد في الدنيا شيء والتصوف شيء آخر. فلا يلزم من كون الصوفي زاهداً أن يكون التصوف هو الزهد.

---

(9) يراجع، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص 115، ص 116-120. كذلك، يراجع، بحثه نقد ابن خلدون للتصوف، ضمن كتابه دراسات في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 308 وما بعدها.

(10) يراجع، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص 119-120.

(11) المرجع السابق، ص 120.

وخير من يمثل هذا الموقف في التفرقة بين الزهد والتصوف، عمر السهروردي صاحب كتاب عوارف المعارف، إذ يقول: التصوف غير الفقر، والزهد غير الفقر، والتصوف غير الزهد، فالتصوف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد مع مزيد أوصاف وإضافات لا يكون الرجل بدونها صوفياً، وإن كان زاهداً وفقيراً، ومثل هذا الموقف في التمييز بين التصوف والزهد نجده عند القدماء من أمثال ابن الجوزي في كتابه تلبيس إبليس، وابن خلدون في كتابه شفاء السائل في تهذيب المسائل، وعند المحدثين ولاسيما المستشرقين كولدزيهر في كتابه العقيدة والشريعة في الإسلام، ونيكلسون في كتابه في التصوف الإسلامي[12].

أما ابن خلدون فقد نظر للتصوف من وجهة النظر السُنية الملتزمة، بقوله: هو حسن رعاية الأدب مع الله في الأعمال الظاهرة والباطنة بالوقوف عند حدوده، ويعتقد عرفان عبد الحميد فتاح أن هذا التعريف للتصوف هو الذي يميز هذه الطريقة، ويعطي تفسيرها على ما كانت عليه عند المتأخرين من السلف، والصدر الأول من المتصوفة[13].

وهناك من الباحثين من خلط بين الصوفي والعابد، فإذا سمعوا شخصاً كثير العبادة، قالوا عنه: إنه صوفي، ولا ريب أن الصوفي كثير العبادة،...، ولكن هذا التعريف للتصوف لا يقبل به عرفان عبد الحميد فتاح، إذ يستند في التفرقة بين العابد والزاهد والصوفي على كتاب الإشارات والتنبيهات للفيلسوف ابن سينا (ت428هـ)، إذ يقول هذا الأخير، ما نصه: إنَّ المُعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف. والعارف عند ابن سينا هو الصوفي، وشبيه بقول ابن سينا ما ذهب إليه أبي العباس أحمد بن زروق، بقوله: من غلب عليه طلب العبادة كان عابداً، ومن غلب عليه ترك الفضول كان زاهداً، ومن غلب عليه النظر للحق بإسقاط الخلق كان عارفاً[14].

---

(12) المرجع السابق، ص 121.

(13) المرجع السابق، ص 122.

(14) المرجع السابق، ص 122-123.

وهذا الموقف الأخير من تعريف التصوف أصبح ينظر إليه من خلال منـــاهج المعرفة عند الصوفية ومذاهبهم في الوجود. وهو ما نجده في أقوال بعضهم ممن نقل التصوف من مضمون العبادة والزهد إلى أنظار فلسفية ومذاهب في طبيعة الوجود والمعرفة[15].

وبعد أن عرض عرفان عبد الحميد فتاح تعريفاالمتعددة للتصـــوف وربطهـــا ببنيتها الأخلاقية والمعرفية والوجودية، نجده يأخذ بتعريف للتصوف قال به أبو بكر الكتاني (ت322هـــ)، ونصه: التصوف صفاء ومشاهدة. إذ يعدُّهُ تعريفاً شـــاملاً متكاملاً للتصوف، بوصفه مذهباً في المعرفة له وسيلته، وينتـــهي إلى غايـــة، أمـــا الوسيلة فهي الصفاء، وأما الغاية فهي المشاهدة، فالوسيلة تؤدي إلى تصفية القلب، بقهر الشهوات ومغالبة الهوى،...، والغاية هي الوصـــول إلى معرفـــة الله تعـــالى بتحصيل صفات الكمال والقوى الروحية التي تؤدي إلى الوصول إلى الله[16].

ولكن يبقى اختيار عرفان عبد الحميد فتاح للتعريف الأخير للتصوف، علـــى وفق رأينا محط نظر، ومثارا لإشكاليات عدّه، منها: إنّ اختياره أيضاً وقع تحـــت تأثير البعد الفلسفي الوجودي والمعرفي والنفسي السايكلوجي، مبتعداً عن البعـــد الخلقي والديني له، ولربما جاء ذلك من تخصصه في الفلسفة وتأليفه فيها، فضلاً عن عدم ممارسة التصوف تجربة روحية من قِبَله، على الرغم من أنه جاء من بيئة دينية محافظة كان للتصوف فيها حضورا بارزا.

المقصد الثاني- اشتقاق مصطلح التصوف

يذهب عرفان عبد الحميد فتاح إلى القول إنّ اشتقاق مصطلح التصوف، اختلف فيه الباحثون والدارسون والمهتمون بشأن التصوف، ناهيك عـــن كبـــار رجـــالات التصوف، إذ يصرح في بحثه التصوف المقارن بالقول: أن الباحثين في تاريخ التصـــوف المقارن أرجعوا جذر المصطلح Mysticism في اللغات الأوربية إلى أنه مشـــتق مـــن الكلمة اليونانية Muein، التي تفيد الصمت وكم الأفواه، وهـــي كلمـــة في أصـــلها

(15) المرجع السابق، ص 123.

(16) المرجع السابق، ص 124.

اليوناني كانت وصفاً للمراسيم السرية الخاصة، والانخراط في صفوف الأديان الظلامية السرية، والتي كانت تفرض على المُنضّم إليها الالتزام بالسرية التامة والامتناع عن إفشاء أسرار الجماعة، ضناً بها على الأغيار، ومخافة من عداوة خصومهم لهم[17].

أما في كتابه نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، فيقدم رؤى أخرى لاشتقاق هذا المصطلح، قائلاً: إنَّ اشتقاق لفظ الصوفي موضع خلاف بين العلماء قديماً وحاضراً،...، مما حمل هذا الخلاف العلماء قدماء ومحدثين على تقديم فرضيات متعددة، يمكن حصرها في ثلاثة أوجه.

ولكن عرفان عبد الحميد فتاح قبل أن يجلب تلك الفرضيات يجلب نص أبي القاسم القشيري (ت465هـ) الذي يقول: هذه التسمية (صوفي) غلبت على هذه الطائفة، فيقال رجل صوفي، وللجماعة صوفية، ومن يتوصل إلى ذلك يقول له متصوف، وللجماعة متصوفة، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق، والأظهر أنه كاللقب[18].

أما أوجه الاختلاف كما قلنا في اشتقاق مصطلح الصوفي، فهي على وفق رأيه، تقوم على ثلاثة فروض، فضلاً عن رابع، هي:

الأول- أن يكون الصوفي منسوباً إلى (**صوفة**)، وهو اسم رجل كان قد انفرد بخدمة الله سبحانه وتعالى عند بيته الحرام، واسمه (الغوث بن مرّ)، فانتسب الصوفية إليه لمشابهتهم إياه في الانقطاع إلى الله، وهذا هو رأي ابن الجوزي (ت598هـ) في تلبيس إبليس، والطبري في تاريخه، وزكي مبارك في كتابه التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، والزمخشري في أساس البلاغة، والفيروز آبادي في القاموس المحيط، وكامل مصطفى الشيبي (ت2007م) في بحثه رأي في اشتقاق كلمة صوفي، مجلة كلية الآداب، 1962، في حين خالف هذا الرأي السراج والكلاباذي وأبو القاسم القشيري والسهروردي[19]، وعرفان عبد الحميد فتاح[20].

---

(17) يراجع، بحث التصوف المقارن، ضمن مجلة إسلامية المعرفة، مرجع سبق ذكره، ص 21-22.

(18) يراجع، نشأة الفلسفة الصوفية، ص 103.

(19) المرجع السابق، ص 103-105، ومرجعه في مخالفة رأي اشتقاق مصطلح صوفي عند الكلاباذي والسهروردي، بحث كامل الشيبي.

(20) المرجع السابق، ص 105.

ويستند عرفان عبد الحميد فتاح في رفضه هذا الاشتقاق للفظة تصوف تبعاً لشخص اسمه صوفة، على رؤية تذهب إلى ربط مجمل الظاهرة بالبعد الاجتماعي والتاريخي، بعدِّ أن العربي في جاهليته كان قليل الاكتراث بالدين، ضعيف الاستجابة للمنبهات الروحية، وذلك أمر فرضته طبيعة الحياة الصحراوية القاسية، التي لا تعين على نمو وازع ديني قوي عند أبنائها، فضلاً عن أن شواهد شعرية قوية من الشعر الجاهلي والتاريخ الجاهلي، تدل على أن الوثنية العربية قبيل الإسلام، كانت وثنية متفسخة متهرمة، لم تتمكن من الاستيلاء على مشاعر العربي ووجدانه وفكره وعواطفه، ناهيك عن لا عبرة بالأخبار الضعيفة التي يراد بها على أن الكلمة لها وجود في عصر النبي محمد صلى الله عليه وسلم، أو قبل الإسلام، فإن متصوفة القرنين الثالث والرابع الهجريين اعتبروا أنفسهم الورثة الروحيين للنبي، فلم يترددوا في اصطناع الأدلة التي تؤيد دعواهم، وربط تجاربهم الروحية بالسُّنّة النبوية، أو بحياة العرب الروحية قبل الإسلام[21].

الثاني- هذا الفرض يذهب إلى أن مصطلح صوفي إنما يرجع أصله إلى كلمة **(سوفيا)** اليونانية، وهذا الرأي تبناه من القدماء أبو الريحان البيروني (ت440هـ)، ومن المستشرقين جوزيف فان هامر، ومن العرب المحدثين جورجي زيدان ومحمد لطفي جمعة. وملخص رأي البيروني يفيد أن لفظة (سوف) في اليونانية تعني الحكمة، وبها سمي الفيلسوف فيلاسوفيا، أي محب الحكمة، فلما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب رأيهم سموا باسمهم، ولم يعرف اللقب بعضهم، فنسبهم للتوكل إلى الصفة، وأنهم أصحابها في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، فصُحِفَ بعد ذلك فصيِّر من صوف التيوس. أما المستشرق جون فان هامر فذهب إلى أن الصوفية ينسبون إلى الهنود القدماء المعروفين باسم الحكماء- العراة، وان الكلمتين العربيتين صوفي وصافي مشتقان من نفس الأصل الذي اشتقت منه الكلمتان اليونانيتان سوفوس وسافيس، وأيده فيما ذهب إليه من الباحثين العرب جورجي زيدان ومحمد لطفي جمعة[22].

---

(21) المرجع السابق، ص 106-10.

(22) المرجع السابق، ص 107-108.

ولكن عرفان عبد الحميد فتاح يعترض على هذا الفرض، ويعدّهُ غير صحيح، لأن كلمة سوفيا التي تدل على الحكمة عند اليونان قُصِد بها ذلك المنهج الذي قوامه البحث النظري المجرد في الوجود للوقوف على حقائقه وماهيته، مما لا يتصل بالسلوك العملي إلا قليلاً، وإن ظهرت نزعات فلسفية روحية لدى اليونان فإن فلسفتهم فيها تدعوا إلى التطهر، الذي سبيله النظر العقلي والتأمل الفلسفي[23]، في حين التصوف الإسلامي طريقة في السلوك قواعدها ورسومها ذات الطابع العملي، مع ملاحظة أن كلمة فلسفة وفيلسوف يعدان لفظان دخيلان على العربية كما ذهب إلى ذلك الفارابي، في حين لم ينص على أن كلمة صوفي وتصوف دخيلة على العربية[24].

الثالث- هذا الفرض يذهب فيه أصحابه إلى أن لفظة التصوف اشتقت من لبس الصوف، وهو رأي تبناه مجموعة القدماء، وهم: السراج في اللمع، والكلاباذي في التعرف، والسهروردي في عوارف المعارف، وابن الجوزي، وابن تيمية في رسائله، وابن خلدون في كتابيه المقدمة وشفاء السائل، واليافعي في مرآة الجنان، فضلاً عن المختصين في الدراسات الصوفية ومعظمهم من المستشرقين، وهم: فون كريمر، ونولدكة في مقال له نشر عام 1894م، وكولدزيهر في العقيدة والشريعة، ونيكلسون في كتابه التصوف الإسلامي، وماسينون، وآربري.

وفي هذا يقول السراج في اللمع: الصوفية عندي والله أعلم نسبوا إلى ظاهر اللباس، ولم ينسبوا إلى نوع من العلوم والأحوال التي هم بها متمرسون، لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء والصديقيين وشعار المساكين المتنسكين.

ويميل عرفان عبد الحميد فتاح إلى هذا الفرض، على اعتبار أنه لقب وضع للدلالة على هذه الطائفة، وإلا لا يشهد للاسم في العربية قياس ولا اشتقاق، ثم تصرف الناس في ذلك اللقب بالاشتقاق منه، فقيل: متصوف، وصوفي، والطريقة تصوف، والجماعة متصوفة وصوفية.

---

(23) المرجع السابق، ص 109، ويقارن، بحثه، خصائص التجربة الصوفية، مجلة إسلامية المعرفة، مرجع سبق ذكره، ص 22.

(24) المرجع السابق، ص 109.

ويضيف إلى ذلك، أن لبس الزهاد للصوف لم يكن تقليداً للرهبان، بل كان بمثابة إشارة إلى نـــزعتهم الروحية المنهجية، يعني أنهم يرمزون به إلى الفناء ونـــذر النفس الإنسانية قرباناً في سبيل رضى الله تعالى وحبه[25].

الرابع- هذا الفرض على وفق عرفان عبد الحميد فتاح يذهب إلى أن المصادر الإسلامية المختصة قد أحصت وجوهاً أخرى لاشتقاق كلمة التصوف، منها: وجه ذهب إلى أن التصوف مشتق من صفاء القلب، وهذا هو ما صرح به بشر الحـــافي (ت227هـــ)، وأبو سعيد الخراز (ت268هـــ)، والجنيد البغدادي (ت297هـــــ)، وهذا الأخير يقول: التصوف أن يختصك الله بالصفاء، فمن اصطفى من كل مـــا سوى الله فهو الصوفي. ولكن هذا الفرض كان مثار اعتراض مـــن قبـــل أبـــــي القاسم القشيري بعدِّه بعيداً عن مقتضى اللغة، إذ النسبة إلى الصفاء: صفي.

كما أن نسبة التصوف إلى الصُفّة هو الآخر مثار اعتراض مـــن قبـــل ابـــن خلدون، الذي يصرح أن أهل الصُفة لم يكونوا مختصين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريقة في العبادة، بل كانوا أسوة الصـــحابة في العبـــادة والقيـــام بوظائف الشريعة، وإن اختصوا بملازمة المسجد للغربة والفقر[26].

ومما تقدم يظهر أن معرض الآراء التي قيلت في اشتقاق مصطلح التصوف لم يكن قاطعاً لدى الباحثين، إذ وجدنا جمهورا من هؤلاء البـــاحثين ناهيـــك عـــن المتصوفة أنفسهم قد اختلفوا في اشتقاق اللفظ، وإن تبنى عرفان عبد الحميد فتـــاح الفرض الثالث، إلا أن تبنيه هذا ليس محط اعتراف من قبل باحثين آخرين يخالفونه الرأي.

المقصد الثالث- خصائص التجربة الصوفية:

كَتَب ونَشرَ عرفان عبد الحميد فتاح أكثر من بحث عن خصائص التجربـــة الصوفية، الأول- تحت عنوان خصائص التجربة الصوفية، بمجلة الرسالة الإسلامية، بغداد 1975. والثاني- تحت عنوان التصوف المقارن، نشره في مجلة إسلامية المعرفة،

(25) المرجع السابق، ص 110-112.

(26) المرجع السابق، ص 113-114.

ع36، لعام 2004. والثالث- نقد ابن خلدون للتصوف، ضمن كتابه دراسات في الفكر العربي الإسلامي، بين فيهم سمات وخصائص هذه التجربة العميقة في الفكر والسلوك الإنسانيين، ويمكن بيان رأيه في خصائص هذه التجربة، بالنقاط الآتية:

أولاً- إنها تجربة ذاتية وجدانية خالصة،...، وهي ثمرة معرفة مباشرة مما لا يمكن الإطلاع عليها، أي نقلها إلى الآخرين، في حين أُمكن تعريف علوم الفقهاء وحدها، لأنها علوم ورسوم تنال بالتعلم والاكتساب، وعلم التصوف مما لا يمكن حده، لأنه إشارات وبواد وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطايا الذي لا ينتهي مدده،[27]، أي أن التجربة الصوفية تنزع إلى الاحتجاز دون المشاركة، ولا تستهوي إلا القلة من أتباع الأديان عموماً، وتنطوي بطبيعتها على نزوع باطني، فهي في جوهرها حالة نفسية وموقف وجداني[28]، وفي هذا يقول أبو بكر الكلاباذي: مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال، وحلّ تلك المقامات[29].

ثانياً- التجربة الصوفية ظاهرة دينية تتسم بالعالمية، فلا تتقيد بحدود الزمان والمكان، والأجناس واللغات والأديان، أو الدوائر الحضارية، فلا وطن لها ولا تاريخ ميلاد، وهذه السمة (للتجربة الصوفية) أدت إلى صعوبة وضع تعريف جامع مانع للتصوف يتضمن كل مفرداته[30].

ثالثاً- التجربة الصوفية لا تتسم بالنسقية المنطقية، كما هو الحال في المذاهب الفلسفية والكلامية والفقهية. أو حدها بالتعبير عنها في مفاهيم دقيقة منضبطة، بعدٍّ أن اهتمام الصوفي ينصرف عادة إلى ترجمة فحوى ومضمون التجربة التي يكابدها،

---

(27) يراجع، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 294.

(28) يراجع، بحث في التصوف المقارن، ص 13-14.

(29) يراجع، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 294. كذلك، الكتاب نفسه، ص 325، تحت عنوان معالم التصوف البغدادي وخصائصه.

(30) يراجع، بحث في التصوف المقارن، ص 13. ويقارن، بحث التصوف الإسلامي بين الأصالة والتحريف، ضمن كتاب دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص 313.

ومن ثم فإنَّ العبارات مهما دقت لا تنقل المضمون الحقيقي للتجربة، لأن طرائق التعبير الجامدة عن المطلق والمقدس تظهر عدم الرضى عند صاحب التجربة الصوفية، فهو يتخطى ويتجاوز مثل هذه التعبيرات وتمظهراتها المتعددة، لأن المقدس المطلق يقع خارج العالم ويجاور صور تمظهراته الخارجية المشخصة المتعينة والمباشرة.[31].

رابعاً- تمتاز التجربة بتجاوزها لمصدري المعرفة الإنسانية الحواس والعقل واستدلالاته، ومن ثم فصاحب التجربة الصوفية يعتقد أن الوسائل البشرية المعتادة في الخطاب غير قادرة عن التعبير عن الحقيقة الإلهية، بعدِّ أن الحقيقة الصوفية مما لا يمكن الإشارة إليها بالعبارات، وحتى الإيماءات الرمزية الغامضة التي يتوسل بها البيان الصوفي إلى مقصوده، لا تضيف جديداً إلى المقصود، إنها خبرة مخصوصة لا يمكن فهمها إلا من يتذوقها بذاته، أو من صوفي قرين له كابد التجربة بنفسه، والذي له نوع تذوق للمتجاوز، الخفي المستور وراء الرمز[32]. أي أن المعرفة الذوقية للصوفية هي تجربة روحية خالصة وسامية، تجهد الذات الإنسانية خلال مراحلها الصاعدة من أجل التأحد، في صورة أخرى مع الحقيقة الكلية، إما على مستوى الإرادة أو الشعور أو الوجود، على وفق تنوع التجربة وتطورها وسموها، وفي كل هذه الحالات فإن التجربة تفترض وتتضمن تضاؤلاً مستمراً في الشعور بالأنا، وتولد ولادة معنوية سامية من جديد، وفي الغاية والنهاية يصل العارف ويتحقق معرفة مصفاة لا ريب فيها ومعها، فتنكشف له حقائق الأمور وتزول عنه الإشكاليات ويصبح ما كان غامضاً ومبهماً من قبل، واضحاً وبيناً بذاته[33].

خامساً- تتسم التجربة الصوفية بسمة مركزية هي عدم قدرة صاحب التجربة الصوفية نقل مضامين تجربته إلى الأغيار والآخرين[34]، ومرد عدم القدرة هذه تتصل

(31) يراجع، بحث في التصوف المقارن، ص 14.
(32) المرجع السابق، ص 14. ويقارن، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص 296-297.
(33) يراجع، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص 296. ويقارن، بحث الإمام الغزالي، دراسة في المنهج، ضمن كتاب دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص 357.
(34) يراجع، بحث في التصوف المقارن، ص 15. وقد تبنى هذا الرأي على، محمد إقبال في كتابه تجديد الفكر الديني، ونيكلسون في كتابه صوفية الإسلام. يراجع، ص 17 من بحثه. ويقارن، بحث نقد ابن خلدون للتصوف، ص 307.

بوسائل التعبير والاتصال التي تستعمل اللغة الاعتيادية والخطاب والفكر، إذ أن التجربة الصوفية لا تستوعبها اللغة الاعتيادية، فيضطر للتعبير عنها بلغة مخصوصة تتسم بالشعرية والتمثيل والرمزية والمجاز، وتنطوي عادة على التناقض، والرمز[35] كما لا يخفى على الدارسين يستُر من المعاني قدر ما يُظْهر، فهو ظهور وخفاء معاً وفي آن واحد.

ويلاحظ ذلك الدارس للتجربة الصوفية من خارجها عندما تبلغ تلك التجربة ذروة عنفوانها أنها تتبدى في صيغة متناقضة وعبارات مبهمة غامضة، وقد اصطلح عليها بلفظة (**الشطح**)[36]، وقد لا تستوعب هذه الشطحات المراد، فلا يبقى أمام الصوفي إلا الركون إلى **الصمت**، بحيث إذا أراد النطق بما وجد لم يقدر، وهذا هو **الخرس**، أو كلل اللسان كما سماه محي الدين بن عربي[37].

وقد دافع ابن خلدون في كتابيه شفاء السائل والمقدمة عن الشطح وأصحابه، بل برر لهم أقوالهم، إذ اعتبرهم أهل غيبة عن الحواس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا بما لا يقصدونه، وهذا هو الشطح، وصاحب الغيبة غير مخاطب، والمجبور معذور، فمن علم منه فضله واقتداؤه، حمل على القصد الجميل، من هذا ما وقع لأبي يزيد البسطامي وأمثاله، ومن لم يعرف فضله ولا أشتهر بمثلها وهو حاضر في حسه، و لم تملكه الحال، أي حال الفناء، فمؤاخذ، وبهذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج، لأنه تكلم في حضوره، وهو مالك حاله[38].

وهنا يقدم عرفان عبد الحميد فتاح دفوعه المنهجية بنجاح يستحق الإشادة والتنويه عن السبق التاريخي للفظ **الخرس** الذي نحته ابن عربي، على من جاء من بعده من الفلاسفة وعلماء النفس المعنيين بدراسة الظاهرة الصوفية، من أمثال

---

(35) الرمز: معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله.

(36) يعرف ابن عربي في كتابه اصطلاحات الصوفية، الشطح: عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، وهو من زلات المحققين، فإنه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهي بطريق يشعر بالنباهة. ويعرفه السراج الطوسي: كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى إلا أن يكون صاحبه مستلباً ومحفوظاً. يراجع، د. نظلة الجبوري، نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، دمشق 2008، ص 38. وص 146.

(37) يراجع، بحث في التصوف المقارن، ص 14.

(38) يراجع، بحث نقد ابن خلدون للتصوف، ضمن كتاب دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص 311.

الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس (ت1910م) في كتابه التجربة الدينية التي سماها **بالاستعصاء على التعبير**، وفتجنشتين (ت1951) في كتابه المقالات، الذي سماها ثمرة للتجربة الصوفية لا يمكن التعبير عنها[39].

سادساً– تتسم التجربة الصوفية كونها ليست تجربة متشكلة وهوية ثابتة قارّة، بل هي تجربة نامية ومتطورة تبعاً لسلم المعراج الروحي الذي يكابده الصوفي. وهنا يجلب عرفان عبد الحميد وجهة نظر الغزالي التي تقول: وهؤلاء (الصوفية) أقوالهم تعرب عن أحوالهم، فلذلك تختلف أجوبتهم ولا تتفق، لأنهم لا يتكلمون إلا عن حالتهم الراهنة الغالبة عليهم[40].

سابعاً– إنَّ التجربة الصوفية تتجسد في أنماط متنوعة وصيغ متباينة، وتتخذ صوراً وتعبر عن نفسها في طرائق متعددة. ذلك أن المتصوف يحاول عادة وفي الغالب من الأحيان صياغة تجربته على وفق الدائرة الحضارية والثقافية ومحددات الإطار العقدي العام للدين الذي ينتمي إليه ويؤمن بأصوله الإيمانية، فيجتهد من أجل ربط تجربته الروحية بهما، أي تفسير محتويات الخبرة على وفق تعاليمها، طلباً للشرعية الدينية والثقافية لمشروعه الذاتي وتجربته الفردية التي هي من قبيل الوجدانيات[41]. ولكن هذه المزية الأخيرة للتجربة الصوفية جعلتها ساحة مشاعة ومفتوحة للفوضى الأخلاقية ما لم تلتزم بأدبي العقل والدين معاً، وهو ما قرره وأكده الغزالي في كل كتبه ورسائله، أن حدد للوعي الصوفي إطاره الشرعي الموزون بالدين والعقل الذي هو كما أفاد ميزان الله في الأرض[42].

ثامناً– تمتاز التجربة الصوفية أيضاً بأنها تتمثل في حالة نفسية معينة ومخصوصة، فيها إلجاء وقسر للتحول من حياة تقليدية معهودة إلى أخرى جديدة

---

(39) يراجع، بحث في التصوف المقارن، ص 15–16. ويقارن، بحث نقد ابن خلدون للتصوف، ص 308. ويقارن، بحث الغزالي، دراسة في المنهج، ضمن كتاب، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص 362.

(40) يراجع، بحث في التصوف المقارن، ص 17–18. ويقارن، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص 298.

(41) يراجع، بحث في التصوف المقارن، ص 19.

(42) المرجع السابق، ص 21.

غريبة عنها، إذ اصطلح الصوفية على هذه الحالة **بالتوبة** (Conversion)، وعرفوها: حالة تأزم حادة تصيب الإنسان، تكون مصحوبة بعدم الراحة، وذهاب الثقة بالمعقولات والمحسوسات، واضطراب مزعج في النفس تفقد معه اليقين والطمأنينة، وهذه الداعية الملجئة للتحول والانتقال قد تتخذ صورة نقلة سريعة ومفاجئة وعنيفة، أو تجيء في صورة انتقال تدريجي ومتراكم لا يكاد يُدرك أو يكون مَحسُوساً، ومهما كانت الحالة، فإنّ هذه الداعية المحفزة للتحول في النفس تتخذ عند الصوفية صيغة النداء والهاتف الغيبي، أو الصوت الخفي الذي يأتي من عالم الغيب يبشر بحياة جديدة في السلوك وفي غاية الحياة نفسها(43).

وبعد أن أحصينا خصائص التجربة الصوفية كما درسها عرفان عبد الحميد فتاح، وحددناها بثمانية خصائص، نجده قد عاد مرة أخرى للحديث عن هذه الخصائص في بحثه التصوف المقارن، استناداً على كتاب تنوعات الخبرة الدينية للفيلسوف البراغماتي الأمريكي وليم جيمس، وقد حدد هذا الأخير هذه الخصائص بأربعة خصائص مشتركة لكل التجارب الصوفية في العالم، وأضاف عليها خامسة في كتابه الفلسفة البراغماتية، ونظراً لأهمية ما قدمه وليم جيمس في حديثه عن خصائص التجربة الصوفية، سوف نوردها هنا لأهميتها وكما حددها عرفان عبد الحميد فتاح بعنوانات رئيسة، هي:

1. الاستعصاء على التعبير.
2. **النسقية الفكرية**: أي اتفاق معظم متصوفة العالم على اختلاف أديانهم ومشاربهم وأوطانهم على جوهر التجربة الصوفية. ويعدونها المعرفة التي تنتجها هذه التجربة، معرفة يقينية حقاً، ولا يعتدون بالمعرفتين الحسية والعقلية.
3. **اللحظة والتلقائية**: ويراد بها الغياب اللحظي المؤقت للوعي والإدراك، بالذات والاعتبار، في مقام الشهود عند صوفية الإسلام، أو الفناء عن السوى كما عبر عنه ابن تيمية، وعن كل ما يدرك بالحس، وعن كل

(43) يراجع، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص 298. ويقارن، بحث التصوف المقارن، ص 34.

ما يخطر في العقل، بل عن كل فعل وشعور، وذلك بالاستغراق بالكلية في المنطق، أو كما عبر عنه صوفية الإسلام بحصر القلب في الله تعالى وتركيز التأمل في صفاته.

4. **السلبية التامة:** ويقصد بها أن السالك للطريق الصوفي من حيث أنه معراج روحي صاعد، ورغم ما يبذله من جهد ومعاناة في أثناء سيره المحفوف بالعقبات للارتقاء من مقام إلى الذي يعلوه طلباً للتحقق بالمعرفة اليقينية الحقة، فهذه المعرفة معرفة متلقاة في صورة وهب إلهي ومنحة ربانية، وليس للصوفي إلا أن يتحضر ذاته ويتهيأ لاستقبال الأنوار الإلهية في صورة إلهام وكشف لدني، والانتقال من عالم الظلمات والجهل والرغبات والشهوات والإرادات إلى عالم النور الساطع والمعرفة الحقة التي لا تحتاج إلى دليل من خارجها.

5. **التأحد بين الذات والموضوع:** هذه الخاصية على وفق عرفان عبد الحميد فتاح، بالرجوع إلى كتاب وليم جيمس الفلسفة البراغماتية، **تعدُّ** من أخص أوصاف التجربة الصوفية، وفي مختلف التجارب الصوفية العالمية، بل إنّ التصوف في جوهره ودلالته الأولى والدقيقة، لا يعني إلا الاتحاد مع الخالق تعالى عند صوفية الأديان السماوية، أو مع النفس الكلية الكونية في غيرها، وهو ما صرح به الفيلسوف أفلوطين، والقبالة اليهودية[44].

إنّ الخصائص للتجربة الصوفية، التي عرض لها عرفان عبد الحميد فتاح، تواجه على وفق رأيه أكثر من اعتراض من قبل الباحثين المختصين بتاريخ التصوف ومدارسه، إذ نجد على وفق قوله: **طائفة من الباحثين** تعتقد إن التجربة الصوفية بهذه الخصائص متماثلة في جميع الأديان، في حين نجد طائفة أخرى تعتقد خلاف هذا الرأي، إذ أكدت أن لكل دين تصوفه الخاص به الصادر عن تعاليمه ومحدداته، وهذا رأي تبناه مختصون بالتصوف ينتمون للديانة اليهودية على وجه الخصوص، منهم زيهنر وجيروشوم شخوليم.

---

(44) يراجع، بحث التصوف المقارن، ص 30-34.

في حين يصرح هو حول هذين الموقفين من خصائص التجربة الصوفية، بالقول: إن كلا المنهجين يكملان بعضهما البعض، دونما تضاد بينهما، فينصرف الباحث عندئذ إلى رصد العوامل المعقدة المتضافرة، الذاتية لنشأة الظاهرة في كل دين، ثم يحاول التماس وجوه الشبه والمماثلة بين التجارب الصوفية في الأديان، من غير وقوع تحت التأثيرات الظاهرية للمنهج الشكلي الذي همه التماس الأشباه والنظائر، وردّ اللاحق إلى السابق بوحي سابق من نظرية التأثير الأجنبي الذي يُغفل ويسقط من الاعتبار فعل العوامل الذاتية في نشأة الظاهرة وتطور مبانيها(45).

المقصد الرابع- الأنماط والنماذج العامة للتجربة الصوفية:

أربعة أنماط، نمطان أصيلان، ونمطان كاذبان أو ممسوخان على وفق عرفان عبد الحميد فتاح في بحثه المشار إليه آنفاً وتحت عنوان في التصوف المقارن، ففي فقرة مهمة من هذا البحث يتحدث عن أنماط التجربة الصوفية، استخلصها من خلال ما أحصاه مؤرخو التصوف العالمي وعلماء النفس والاجتماع المحدثين، فالنمطان الأصيلان هما:

أولاً- نمط الوعي المنفتح على الخارج:

وهو النمط الذي تتأحد الذات الإنسانية مع العالم الخارجي، ويصطلح على تعريفه بالنمط المنفتح على الخارج، أو التصوف المكتسب، وأحياناً سمي بالتصوف الطبيعي أو الوعي الجواني المتأخذ بالطبيعة وجمالها، ويغلب على هذا النمط ألا يكون ذا مضمون ديني، وفيه تتأمل الذات الإنسانية الطبيعة ومظاهرها الجمالية المشخصة والمتعينة في الخارج، وتتصورها على ما فيها من تنوع وتضاد: وحدة مؤتلفة نابضة بروحانية كامنة وخفية وتسري فيها، وروحانية تتجاوز التنوع في الأفراد المشخصة إلى معنى الوحدة والجمال المطلق الخفي وراءها،...، وهذه هي حال النفس الإنسانية عند القائلين بهذا النمط من الوعي الصوفي، ففيها نزوع

---

(45) المرجع السابق، ص 39-40.

فطري موروث للتأحد مع الكل الكوني، وأن هذا التأحد هو مصدر الحيوية في الإنسان وباعثها[46].

ثانياً- النمط المنكفىء على الذات:

وهذا النمط من الوعي الصوفي كما يقول عرفان عبد الحميد فتاح هو النمط الأكثر تطوراً من سابقه، بل هو المراد والمقصود من مصطلح التجربة الصوفية، وفيه يفقد الصوفي وعيه عبر عملية تطهرية شاقة فيها مكابدة ومعاناة معيشة، بمثابة معراج روحي في درجات متصاعدة، عرفت عند صوفية الأديان السماوية الثلاثة بالفناء[47]. وينتهي هذا المعراج إلى غياب الوعي بالذات والاغيار، بل وزوال وفناء الوعي بكل معطيات الحس والفكر، أو الاستجابة لدواعي الرغبات والشهوات، بالتأحد بالكلية في الحق الواحد المطلق في لغة الفلاسفة من الصوفية، أو بالخالق تعالى في لغة متصوفة الأديان السماوية، فتختفي كل تفرقة بين الذات وموضوع إدراكها، وهو المقام الذي أسماه الغزالي وصوفية الإسلام بالاستغراق بالكلية في الله تعالى، وسماه ابن تيمية بالفناء الشهودي تمييزاً له عن الفناء الوجودي، وعرف في تصوفات الديانة الهندوسية بالاتحاد بالنفس الكلية عبر معراج روحي تطهري.

وهذا النمط من اللاوعي كما يقول عرفان عبد الحميد فتاح يتحقق للصوفي نوع من المعرفة ليست كسبية تنال بحيلة الدليل وإعمال الفكر، بل هي معرفة تنفث في روع المتصوف، إنها معرفة منح وعطايا يغرفها الصوفي الواصل من بحر العطاء الرباني اللامتناهي، وهي المعرفة اللدّنية والحكمة الخالدة، تبدأ في صورة لوامح ولوامع وبوارق، عابرة ولحظية، ثم تستقر وتتمكن في صيغة معرفة حقة، تتسم بأنها يقينية، وتتسم باللحظية والمباشرة، من غير حجاب وواسطة من حد أو عقل، وبالصدق الضروري[48].

---

(46) المرجع السابق، ص 26.

(47) الفناء: يعرفه ابن عربي رؤية العبد للعلة بقيام الله على ذلك. يراجع، نظلة الجبوري، نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 149.

(48) يراجع، بحث التصوف المقارن، ص 27-28.

أما النمطان الممسوخان أو الكاذبان فهما:

أولاً– نمط الوعي الصوفي المستثار بالعقاقير:

وهو وعي صوفي ممسوخ أو كاذب يتمثل بفقدان الوعي عن طريق تناول العقاقير والمخدرات وتناول حبوب الهلوسة، وهذا النمط يصطلح عليه علماء النفس والاجتماع بالحالات الصوفية المستثارة بالمواد الكيمياوية،...، ولا يعين أبداً على تطور وسمو جواني وأخلاقي، بل بالعكس يسوق إلى تحطيم الشخصية الإنسانية، ويعوقها نفسياً واجتماعياً وأخلاقياً[49]. وخير من يمثل هذا النمط الكاذب في الوعي الصوفي في دائرة الفكر الصوفي في الإسلام على وفق عرفان عبد الحميد فتاح، هم: طوائف الغلاة مثل (القلندرية والقزلباشية والعلى إلهية والبكتاشية والنوربخشية والنعمة الإلهية والتختجية)، وقد أطلق عليهم لقب المستوصفة، من قبل معارضيهم من المتصوفة الملتزمين بأدبي الشرع والعقل. إذ أن هؤلاء الغلاة أباحوا شرب الخمر في حلقات السماع وسموها مدامة حيدر، وعرف عنهم تناول المخدرات كالحشيشة قبل إقامة مجالس العربد– طقسية، ويظهر عليهم نوع من الجذب الصوفي مثل الجنون المؤقت وحالات الإغماء والاستغراق في أحلام اليقظة، وإدعاء الخوارق والشعبذة[50].

ثانياً– نمط الوعي لصوفي الناتج عن الإصابة بأمراض عصابية:

وهذا الآخر هو نمط وعي صوفي ممسوخ أو كاذب،...، وهو يمثل حالات من الشذوذ النفسي ومظاهر لأمراض عصابية،...، مثل الهستيريا والكبت المزمن والانهيار العصبي، وسواها من الأمراض النفسية الأخرى، وهذه تعدّ حالات استثنائية وغير سوية في نظر المنكرين لاعتبار حالات من الوعي الصوفي، فلا يجوز ولا يصح على وفق نظرهم إدراجها ضمن أنماط الوعي الصوفي. ومن هنا اصطلحوا عليها بالتصوف المنتحل والفاسد الذي لا اعتبار له[51].

---

(49) المرجع السابق، ص 28–29.

(50) المرجع السابق، ص 29.

(51) المرجع السابق، ص 28–29.

ولقد تعرض هذان النمطان الكاذبان أو الممسوخان، إلى نقد عنيف مواقف عدم رضى من قبل كبار المتصوفة في الفكر الإسلامي، منهم جنيد البغدادي وأبي القاسم القشيري والغزالي وعبد الوهاب الشعراني، ناهيك عن الفقهاء منهم الذهبي وابن تيمية والتهانوي صاحب كشاف اصطلاحات الفنون[52].

ويعزو عرفان عبد الحميد فتاح سبب ظهور هذه الأنماط الممسوخةفي التجربة الصوفية، إلى طبيعة التجربة الروحية كونها تجربة وجدانية عاطفية محضة، وهي مشروع بطبيعته منفتح على الفوضى الخلقية والانحراف في العقيدة والسلوك، وهذا ما يزودنا به تاريخ التصوف في الأديان جميعاً، إذ نبتت في أحضان الحركات الصوفية (الرصينة) النزعات العدمية الآثمة والاستهانة بالأحكام الشرعية والتحلل منها، وادعاء الدجل والشعبذة والمخاريق، لتصبح التجربة الوجدانية ساحة مشاعة لنمو الأساطير والخرافات والكهانة الكاذبة، والرؤيات المختلفة، وتعاطي السحر والاعتقاد بالقوة السحرية للحروف والأرقام (الجماعات الحروفية في التصوف الشيعي والتصوف اليهودي)[53].

المقصد الخامس- نظرية المعرفة الصوفية:

يرتبط الحديث عن نظرية المعرفة عند الصوفية ارتباطاً مباشراً بالحديث عن خصائص التجربة الصوفية التي فصلنا القول فيها في الفقرات السابقة، وهو ما حاولنا أن نبرزه هنا في جدلية بحثية لدى عرفان عبد الحميد فتاح.

وقبل الحديث عن نظرية المعرفة عند الصوفية، نقول أنا وجدنا أن نظرية المعرفة عندهم احتلت مكانة متميزة في الدراسات العلمية حول التصوف وميتافيزيقاه ومواقفه الوجودية والقيمية، لأن المتصوفة على العموم اتخذوا طريقاً مغايراً بالكلية للطرائق التي اتخذها الفلاسفة في المعرفة، من حيث مصدرها وطبيعتها وإمكانها[54].

---

(52) المرجع السابق، ص 36-37.

(53) المرجع السابق، ص 36-37.

(54) لمعرفة التفصيلات عن نظرية المعرفة، مصادرها، طبيعتها، إمكانها، يراجع، بحثنا، نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، ضمن كتاب من الآخر على الذات، بيروت 2008.

ولهذا خصص عرفان عبد الحميد فتاح لدراسة هذا الموضوع الحيوي عند المتصوفة، فصلاً مطولاً هو الفصل السابع في كتابه نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، تناول فيه بالدرس والتحليل المعرفة عند الصوفية، وكيف هي العلاقة بين الشيخ الصوفي والمريد (طالب التصوف)، لينتقل بعد ذلك إلى دراسة نظرية المعرفة الصوفية على وفق التنميط الفلسفي لنظرية المعرفة، مصادرها وطبيعتها وإمكانها، وإن كان هو يقف في عرض لنظرية المعرفة عند مصدرها فحسب، والذي هو ليس بالحسي ولا بالعقلي بل هو الحدسي أو الإلهامي أو الإشراقي (سنفصل هذه الاصطلاحات بعد قليل)، على اختلاف الألفاظ واتفاق المضمون. فضلاً عن ذلك، يخصص للحديث عن المعرفة الصوفية في أبحاثه الأخرى التي نشرها في كتابه دراسات في الفكر العربي الإسلامي.

فالتصوف إلى جانب كونه سلوكاً في الحياة كما يصرح عرفان عبد الحميد فتاح، هو منهج في المعرفة، أساسه التأمل الباطني والمجاهدة الروحية والرياضة القلبية، وسواها من السبل التي تأخذ بالصوفي السالك في مدارج المعرفة حتى ينتهي فيها إلى اليقين[55] ومشاهدة الحقائق على ما هي عليه. مُصَفاة خالصة دفعةً أو قريباً من دفعة[56].

إذن، الصوفية أدخلوا في مناهج المعرفة ونظرياتها لوناً جديداً من المعارف التي تقوم على الإلهام[57] أو الكشف[58]، أو ما يعرف عندهم ويصطلحون على

---

(55) اليقين: في اللغة العلم الذي لا شك معه، وفي الاصطلاح: اعتقاد الشيء بأنه كذا، مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا كذا، مطابقاً للواقع غير ممكن الزوال، وعند أهل الحقيقة (الصوفية): رؤية العِيان بقوة الإيمان، لا بالحجة والبرهان، وقيل مشاهدة الغيوب بصفاء القلوب، وملاحظة الأسرار بمحافظة الأفكار، وقيل هو طمأنينة القلب على حقيقة الشيء. يراجع، الجرجاني، التعريفات، ص 142. ويقارن، شهاب الدين الأبذي (ت860هـ)، كتاب بيان كشف الألفاظ، تحقيق خالد فهمي، ط1، القاهرة 2002، ص 8.

(56) يراجع، نشأة الفلسفة الصوفية، ص 137.

(57) الإلهام: ما يلقى في الروع بطريق الفيض، وقيل الإلهام ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة، وهو ليس بحجة إلا عند الصوفية. يراجع، الجرجاني، التعريفات، ص 25. ويقارن، الأبذي، بيان كشف الألفاظ، مصدر سبق ذكره، ص 9.

(58) الكشف: في اللغة رفع الحجاب، وفي الاصطلاح: هو الإطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً. يراجع، الجرجاني، التعريفات، ص 103.

تسميته (الإشراق)[59]، الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها[60].

ويعتقد عرفان عبد الحميد فتاح جازماً، إنّ الصوفية في تبنيهم للمعرفة الإشراقية إنما يصدرون عن فكر أفلاطوني ممتزج بالغنوصية، فلفظة الغنوصية كلمة يونانية تعني المعرفة، أما في الاصطلاح فيقصد بها: نوع معين ولون خاص من المعرفة، هي المعرفة التي سبيلها التأمل الباطني والكشف والإلهام[61].

أما دواعي تنبني صوفية الإسلام المعرفة الإشراقية، فهي على وفق عرفان عبد الحميد رد فعل على وقوف الفقهاء عند ظواهر النصوص الشرعية، واستغراق علماء الكلام في الدقائق الجدلية، مما دفع بالصوفية إلى الحط من شأن الظاهر، ودفعهم لالتماس المعاني الباطنية من النصوص عن طريق التأويل الرمزي. فأحال هذا التأويل الرمزي المسرف بدوره الصوفية إلى دائرة الغنوص الواسعة، وإلى الفكر الأفلاطوني المختلط بالعناصر الشرقية ذات النزعة الروحية، فكان هذا بداية النزاع والشقاق الذي صار يتسع تدريجياً بين الصوفية من جهة، وبين الفقهاء والأصوليين والكلاميين من الجهة الأخرى، فصار الفقهاء والمتكلمون يرمون الصوفية بالزيغ والبدع ومحاولة تجاوز حدود الشرع بإسقاط تكاليفه، بدعوى الوصول إلى اليقين، وصار الصوفية يتهمون خصومهم بالجمود عند الرسوم والصور الخارجية للشرع المُنَزَل[62].

هذه المواقف المتباينة معرفياً، دفعت المتصوفة إلى تبني مصدر للمعرفة عن طريق الكشف والذوق والإلهام، عن طريق ما ينفثه البارئ تعالى في قلب المؤمن

---

(59) يخصص عرفان عبد الحميد فتاح في صفحة 137 حاشية طويلة من كتابه نشأة الفلسفة الصوفية، للحديث عن فلسفة الإشراق ورجالاتها في التصوف الإسلامي، ومصادر دراسته، مع مقارنات مع الفلسفة اليونانية والإسلامية التي اتخذت خطاً مغايراً للإشراق وآمنت بالاستدلال المنطقي. ويمكن الإفادة من هذه الحاشية المهمة، وقد آثرنا تلخيصها، لكن تلخيصنا لا يغني عما فيها من فائدة علمية كبيرة.

(60) يراجع، نشأة الفلسفة الصوفية، ص 137.

(61) المرجع السابق، ص 138.

(62) المرجع السابق، ص 139-140.

الذي بلغ درجة المكاشفة، بعد أن فشل برأيهم طريق الاستدلال العقلي والقياس المنطقي الذي تبناه الفقهاء والمتكلمون[63]. مما دفع الفيلسوف ابن رشد من جهته أن يرد على الصوفية في نقدهم الطريق الاستدلالي العقلي للمعرفة اليقينية، وذلك في كتابه مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 149، من نشرة محمود قاسم، بقوله: وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون: أن المعرفة بالله، وبغيره من الموجودات، شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب، ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة،...، ونحن نقول (=ابن رشد) إنّ هذه الطريقة وإنْ سلمنا بوجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة للناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثاً.

إنّ موقف الصوفية من مصدر المعرفة، لم يأت دفعة واحدة، على ما يصرح به عرفان عبد الحميد فتاح بالاستناد على موقف ابن خلدون في المقدمة، بل مرّ هذا الموقف من تبني الإلهام والكشف والإشراق بمراحل حتى استوي نظرية في المعرفة كما عرضنا لها.

وخير من يعرض لنظرية المعرفة الصوفية، واتخاذها الكشف والذوق والإشراق دليلاً للوصول إلى الحقيقة اليقينية هو الفيلسوف أبو حامد الغزالي في كتابه المعروف والمشهور (المنقذ من الضلال)، إذ عرض الغزالي ونقد في هذا الكتاب الطرق الموصلة للمعرفة ولاسيما طرائق الحس والعقل، وتبنى الطريق الصوفي فيها، وهذا ليس مجال شرح موقف الغزالي من المعرفة الحسية والعقلية والصوفية.

وفي ضوء ذلك، ونتيجة لتبني طريق الكشف والإلهام والإشراق عند المتصوفة منهجاً للوصول إلى اليقين، نجدهم اتخذوا طريقين أوسبيلين لذلك، الأول عملي سلوكي قيمي، والثاني نظري بحت.

---

(63) المرجع السابق، ص 140. ويقارن، بحث خصائص التجربة الصوفية، ضمن كتاب دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص 296-297.

الطريق العملي أو السلوكي القيمي: اتخذه الصوفية من أمثال الغزالي وابن عربي، فتحقيق الغاية في هذا النوع من التصوف منوط بإتباع السلوك والالتزام بمجموعة القواعد والرسوم التي اصطلحوا عليها بـ (الطريقة)، إذ ربطوا بين الطريقة ورسوم الشريعة وأحكامها، وجعلوا انكشاف الحقائق ثمرة توافق بين الخلوة والزهد ومراتب السلوك من جهة، والالتزام بحسن سياسة الشرع وصدق المتابعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، من جهة أخرى.

أما الطريق النظري: فقد جعل الصوفية النظريين أو فلاسفة التصوف من أمثال الفارابي وابن سينا عملية الإشراق والوصول إلى كنه الأشياء وحقائق الأمور وسيلتها الرياضة العقلية، التي غايتها منع الشواغل عن الحواس قصد تحصيل المعارف العقلية،...، ومذهبهم هذا يتحقق إذا تمكنت النفس أن تتجاوز في المعرفة حدود البدن الضيقة، كما تتجاوز حدود العالم المحسوس، عندها تتعلم الحقائق والأسرار، وذلك إذا تجرد صاحبها من الماديات، وتفرغ للبحث والنظر، حتى إذا فارقت البدن انكشف لها جميع الحقائق وصارت في عالم الحق، أو عالم العقل أو عالم الديمومة[64].

لقد دفعت هذه المواقف لدى الصوفية من نظرية المعرفة، وتبنيهم لطريق الإشراق أو الإلهام، عرفان عبد الحميد فتاح أن يوجه لهم النقد والاعتراض، من خلال تبني الطريق المنطقي العقلي الذي يعتمد الاستدلال وأحكامه، يقول: إنا نرى في دعوى الصوفية إلى معرفة سامية معصومة عن الخطأ، وسيلتها الإلهام وميزتها الصدق والإطلاق، إنكاراً لشهادة الحس، وإبطالاً للاستدلال العقلي، وإذا كانت المعارف العقلية والحسية متجددة نامية من حيث أنها خاضعة للنقد والتمحيص، فإنّ دعوى الصوفية أن معرفتهم من قبيل المعارف اللدنية المطلقة، كان سبباً زاد من ركود حركة الفكر في الإسلام، ونسخ (=إبطال) دور العقل في عمليات الهدم والبناء والتعديل والتجريح. إذ كيف يمكن إخضاع مثل هذه المعرفة التي هي فوق طور العقل لنقد العقل وشهادة الحس، وهي معرفة بطبيعتها تسمو على قيود الواقع الموضوعي وحدوده. وتتجاوز مقولات العقل ولغته ومنطقه، بل

(64) يراجع، نشأة الفلسفة الصوفية، ص 147-150.

وترى فيه معرفة تقوم على ساقٍ خشبية واهية ولا تسوق إلاّ إلى الوهم والخطأ والظن[65].

المقصد السادس- التأويل الصوفي

لا يضع عرفان عبد الحميد فتاح في كتابه نشأة الفلسفة الصوفية، أي تحديد لمعنى التأويل عند المتصوفة، بل يصدر حكماً مفاده التنويه بأهمية وضرورة التأويل في هذا الميدان، مستنداً في ذلك على رأي الشيخ عمر السهروردي (632هـ/1145م) صاحب كتاب عوارف المعارف، الذي عدّ التأويل وسيلة حاولوا بها الجمع والتوفيق بين نصوص الشرع المنزل والأنظار الفلسفية التي استمدوها من دوائر الفكر الأجنبي. ذلك أن التفسير المألوف المعتمد على المأثور مما لا يتسع المجال فيه كما يقول السهروردي: إلا القول المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته من بعده، أما التأويل فتمتد العقول فيه بالباع الطويل[66].

ولكن، من جهة أخرى يذهب عرفان عبد الحميد فتاح بعيداً في توجيه النقد للمتصوفة ولاسيما المغالين منهم في التأويل، ولاسيما الذين أفادوا من النتاج الفلسفي اليوناني دون غيرهم من المتصوفة الذين سلكوا المنهج العقلاني المعتدل كما يسميهم هو والذي سنشير لهم لاحقاً.

استطاع غلاة المتصوفة -برأي عرفان عبد الحميد فتاح- أن يوجهوا النصوص الشرعية إلى معان غير تلك التي تدل عليها ظاهرها[67]،...، يقول: اعتمد غلاة الصوفية في هذا الخصوص على الفكر الأجنبي المتمثل في النظرة الأفلاطونية ومذهب الغنوصيين[68]، فكما أن رجال الأفلاطونية لم يروا في الألفاظ إلا ظلالاً شاحبة للحقيقة المجردة وقالوا: ان المعرفة الحقة اليقينية لا تدرك إلا

(65) المرجع السابق، ص 150-151.

(66) المرجع السابق، ص 66.

(67) المرجع السابق، ص 67.

(68) حول معنى ودلالة الغنوصية، يراجع تحقيقنا لكتاب محمد مهدي النراقي، قرة العيون في الوجود والماهية، ط1، بيروت 2009.

بالتأمل الباطني العميق والمجاهدة النفسية في درجات الكشف العليا حين تتضح خلالها للمتأمل الحقائق على ما هي عليه. كذلك اعتمد فلاسفة الصوفية هذه الدعوة **وزعموا**: ان الوقوف على ظاهر نصوص الشرع حجاب يمنع من الوصول إلى حقائق الأمور، وأن العلم الظاهر يدخله الظن والشك، والمشاهدة ترفع الظن وتزيل الشك، وهكذا أحلوا علم القلوب المبني على التأمل الباطني محل العلم المستمد من كتب الفقهاء(69).

ويستمر عرفان عبد الحميد فتاح بتوجيه نقده لغلاة الصوفية، من خلال الحديث عن أثر الغنوصية في دعواها ان المعرفة الحقة طريقها التأمل الباطني والمجاهدة النفسية والتطهر الروحي، فتلاقى الغلاة مع مذاهب الغنوص في معارضتهم لنوعي المعرفة العقلية والدينية وهذه الأخيرة سبيل ثبوتها احترام النصوص الشرعية والابتعاد عن استعمال الرخص والتأويلات التعسفية فيها(70).

إن موقف عرفان عبد الحميد فتاح هذا يفهم منه إنه لا يحبذ التأويل الذي مارسه غلاة المتصوفة الذين أخرجوا النص الديني من مجاله الذي ورد فيه في القرآن الكريم إلى مجال آخر غارق في الرمزية الإشارية، على وفق معطيات أسهم فيها بشكل مباشر فكر فلسفي يوناني يُطلق عليه فكر أجنبي، متمثلاً بالفيثاغورية والأفلاطونية، وفكر إسلامي فرقي لا يلتزم بقواعد اللغة ودليل العقل والشرائط التي وضعها له العلماء، متمثلاً بغلاة الشيعة من أمثال المعمرية والخطابية والجناحية والمغيرية والعجلية، ممن اتخذوا من التأويل وسيلة لهدم الدين ودك معاقله وجعلوه طريقاً ينتهي بهم إلى إسقاط التكاليف واستحلال الحرمات وادعاء النبوة والإلوهية...، وفكر ديني متمثلاً باليهودية والمسيحية والمجوسية، كل ذلك صهر من قبل هؤلاء الغلاة المتصوفة في مزيج ديني فلسفي عجيب لا تكاد تتعرف فيه على مصادر الفكر الأصلية إلا بعناء وجهد(71).

---

(69) يراجع، نشأة الفلسفة الصوفية، ص 67.

(70) المرجع السابق، ص 68.

(71) المرجع السابق، ص 68-69.

ويعتقد عرفان عبد الحميد فتاح جازماً أن التأويل بلغت قمة المغالاة فيه ومنتهاها عند الإسماعيلية وجماعة إخوان الصفا والحلاجية وغيرها من الفرق التي ربطت التأويل الإشاري بألوان العلوم المستترة الغامضة من كيمياء وسحر وشعوذة واشتغال بالحروف والأعداد[72]. ويضع مع هؤلاء الغلاة جلال الدين الرومي (672هـ/1273م) في كتابه المثنوي، ومحي الدين بن عربي (ت638هـ/1240م) الذي يذهب بالتأويل إلى نهاية خطيرة تكاد ان تحول القرآن إلى قرآن جديد[73].

وبرؤية لا تخلوا من اعتماد المنهج العقلاني الوسطي في الحكم على هذا النوع من الغلو في التأويل، يرى عرفان عبد الحميد فتاح ان هذا التأويل المغالي قد واجه نوعاً من الازدراء والتنديد من قبل الفقهاء والمحدثين وأرباب النظر والاستنباط وعموم المفسرين. فضلاً عن متصوفة يطلق عليهم اصطلاحاً صوفية أهل السنة، منهم: السري سقطي، والجنيد البغدادي (ت297هـ/909م)، والسراج الطوسي، والكلاباذي، وأبو القاسم القشيري (ت467هـ/1074م)، وأبو حامد الغزالي (ت505هـ/1111م)، والهجويري (ت465هـ/1060م) صاحب كتاب كشف المحجوب. إذ رسم هؤلاء المتصوفة للتأويل على وفق رأيه قانوناً ينظمه، إذ أوجبوا الامتناع عن التأويل من غير برهان عقلي قاطع يستدعي الصيرورة إليه، وتشددوا في منع تغيير الظواهر من غير ضرورة داعية، واشترطوا ألا ينتهي التأويل إلى هدم ركن ثابت في الدين[74].

المقصد السابع- فلسفة التوحيد عند الصوفية وصورها:

للتوحيد صور ورؤى ترتبط بالإنسان منذ تاريخه الأول، منها ما يتصل بالشرائع والعقائد، ومنها ما هو خاضع للتفلسف بشكله الميتافيزيقي الخالص أو

---

(72) المرجع السابق، ص 69-70.

(73) المرجع السابق، ص 70-71. ومرجعه في هذا الحكم أبو العلا عفيفي في بحثه ابن عربي في دراساتي.

(74) المرجع السابق، ص 71-73.

بشكله العقيدي الديني أو ما يطلق عليه اصطلاحاً بعلم الكلام أو الثيولوجيا، ومنها ما يتصل بالتصوف طريقاً وتجربةً ونظراً، ومنها ما يتصل بفلسفة العلم ومناهجها، ولقد بَحثت هذه الطرائق في التوحيد، فتعددت طرائقه حتى وصلت أدلة إثبات وجود الله إلى ما يقرب من أكثر من مائة دليل ودليل، لا بل ارتبط كل دليل منها بكل فرقة كلامية أو فيلسوف عبر تاريخ الفكر الإنساني بعامة. إذ اتخذ كل فريق لإثبات دعواه في التوحيد مقدمات ومنطقا خاصا به استعمله للوصول إلى حقيقة التوحيد الإلهي، فكل الطرائق التي أنتجها العقل الإنساني وعبرت عن ما في داخلها من مواقف، اتخذت مسارها بالاعتماد على الأقيسة والاستدلالات المنطقية العقلية، سوى الطريق الصوفي، الذي استعمل طريق المجاهدة والتربية الروحية للوصول إلى التوحيد الخالص، وهو ما ميزه بحق عن بقية تلك الطرائق، فلا استدلال عقلي ولا قياس منطقي ولا غير ذلك عند المتصوفة، سوى طريق الكشف أو الإلهام أو الذوق أو الحدس الذي يقود السالك الصوفي نحو الوحدانية المطلقة، وهذا ما سنجده في تصوراهم للتوحيد، عند بحثنا لها آنفاً، ومثلما وجدناه من قبل في بحثهم عن نظرية المعرفة.

حاول عرفان عبد الحميد فتاح أن يحدد في الفصل الأول من القسم الثالث من كتابه نشأة التصوف الإسلامي، صور التوحيد عند الصوفية، بعد أن قدم لهذه الصور بسياحة فكرية تاريخية أخذت جانب علم الكلام وأغفلت جانب الفلسفة، وله عذره في ذلك، لأن بحث هذا الموضوع موضوع صور التوحيد عند الفلاسفة في كتبه الأخرى، ولاسيما كتابه دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، وكتابه الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد. وبدورنا سوف نعرض لما قدمه في هذا الجانب لصلته بفلسفة التوحيد عند الصوفية.

إذ يقول: من أجل فهم مذاهب فلاسفة الصوفية لابد من استعراض جملة الاتجاهات التي تبلورت في الفكر الصوفي في الإسلام بخصوص الوحدة الإلهية، ذلك أن المسلمين وإنْ اتفقوا على توحيد الله تعالى وتنزيهه عن المشابهة والمماثلة، إلا أهم قد اختلفوا في تحديد الصلة القائمة بين الربوبية وعالم الخلق، أو بين الحق والخلق، كما يرد على لسان الصوفية، أو بين اللامتناهي الذي يتعالى عن أي صفة

تحدد له مكاناً وزماناً، والمتناهي المقيد في وجوده بمكان وزمان معينين، كما يــرد على لسان الفلاسفة[75].

وقبل أن يعرض عرفان عبد الحميد فتاح وجهة نظر الصــوفية في التوحيــد، يستعرض الرؤية العقيدية الكلامية له، تلك الرؤية التي خير من قدمها ودافع عــن وحدة الذات الإلهية وتنــزيهها عن المشابهة فرقة المعتزلة الكلامية، إذ قدمت هذه الفرقة على وفق عرفان عبد الحميد فتاح تصوراً تجريدياً مطلقــاً للإلوهيــة، أدى بدوره كما يقول: إلى ردود فعل عنيفة تبلورت ابتداءً في دوائــر الصــوفية الــتي حاولت من جانبها أن تتخطى هذه المسافة الفارقة بين الحق (الله) وبــين الخلــق (العالمين). وتنقل التوحيد من صورته العقلية التجريدية والجدليــة إلى مضــمون روحي، مهما تباينت صوره وأشكاله[76].

والصور للتوحيد ثلاثة، كما قدمها الصوفية، هي:

أولاً– صورة التوحيد الإرادي (الفناء عن عبادة السِّوى):

يعدّ عرفان عبد الحميد فتاح هذا اللون من صياغة شيوخ الصــوفية الــذين التزموا بقواعد الشرع ونصوص الكتاب وهدي النبوة. إذ حــاولوا بــه تفســير الإسلام تفسيراً ذوقياً في ضوء العقل والمعاناة الروحية. مــع ملاحظــة أن هــذه الصورة التوحيدية عند المتصوفة تقر بمبدأ ثنائية الله والعالم، إلا أنها محاولــة لإدراك الوحدة الإلهية ووعي بها في مستوى الإرادة. إذ أن الصوفي صاحب المقام تــذوب إرادته في إرادة الله، وتفنى رغائبه في رغائب الله. فلا يريد العبد إلا ما يريــده الله، ولا يحب إلا ما يحبه الله. وقد أطلق عليه ابن تيمية اصطلاح (الفناء عــن عبــادة السِّوى)، وهو حال النبيين وأتباعهم، يفنى العبد فيه، بعبادة الله عن عبــادة عمــا سِواه. فقد فني من قلبه التأله لغير الله وبقي في قلبه تأله الله وحده[77].

وخير من عبر عن هذه الصورة التوحيدية عند المتصوفة، أبو عبد الله التستري (ت283هـــ)، بقوله: السكون إلى الله. ومثل ذلك قال أبــو الحســين النــوري:

---

(75) يراجع، كتاب نشأة الفلسفة الصوفية، ص 155

(76) المرجع السابق، ص 159.

(77) المرجع السابق، ص 159-160.

الصوفية قوم لما تركوا كل ما سوى الحق، صاروا مالكين ولا مملوكين، وقال الجنيد في ذات المقام: التصوف أن يختصك الله بالصفاء، فمن أصطفيَ من كل ما سوى الله فهو الصوفي، وقال أبو محمد رويم (ت393هـ): التصوف استرسال النفس مع الله على ما يريد[78].

ثانياً- صورة التوحيد الشهودي (الفناء عن شهود السِّوى):

هذه الصورة تذهب إلى تحقق الوحدة لله تعالى في ذرى المشاهدة والتأمل، وهذا يعني إتحاد العبد مع الله اتحاد عيان ومكاشفة ومشاهدة، لا اتحاد جواهر وأعيان، إذ يتحقق هذا التوحيد بعد فناء الصوفي عن وجوده الخاص وعن الأغيار من حوله[79].

ويوضح عرفان عبد الحميد فتاح ما يميز هذه الصورة للتوحيد عن سابقتها عند الصوفية، هي أن الحقيقة الإلهية لا تظهر في هذا المقام بمظهر الأمر والنهي أو الشريعة والقانون،...، بل تتجلى الإلوهية لصاحب هذا المقام الذي هو مقام الاصطلام[80]، في صورة ذات مقدسة يهيم في مجالها، ويتعشق كمالها، ويفنى في وجودها. وهكذا، بمقدار تضاؤل ذاتية العبد وتقلصها، يكون دنوه من حال الفناء... إلى ذرى المشاهدة والمكاشفة[81].

والصوفي في هذه الصورة للتوحيد يرى الثنائية بين الله والعالم، ولكنه وقد استولى الرب تعالى عليه وأفناه عن ذاته، يشهد الوحدة في الوجود كله شهوداً ذوقياً، أو كما عبر عنه فريد الدين العطار بقوله: بفناء الجزئي في الكلي[82].

---

(78) المرجع السابق، ص 160.

(79) المرجع السابق، ص 160.

(80) الاصطلام مصطلح صوفي بامتياز، إذ يعرفه السراج الطوسي، نعت غلبةٍ تَردُ على العقول، فيستلبها بقوة سلطانه وقهره، ويعرفه الهجويري: هو غلبات الحق التي تجعل كلية العبد مقهورة لها بامتحان اللطف في نفي إرادته، وقلب ممتحن وقلب مصطلم كلاهما بمعنى واحد، ويعرفه ابن عربي: نعت ولِهٌ يَرِدُ على القلب فيسكن تحت سلطانه. يراجع، نظلة الجبوري، نصوص المصطلح الصوفي، ص 62، وص 132، وص 153.

(81) يراجع، كتاب نشأة الفلسفة الصوفية، ص 160.

(82) المرجع السابق، ص 162.

وقد تبنى هذا الطريق في التوحيد على وفق هذه الصورة الحلاج وأبو يزيد البسطامي، ويفصل ابن تيمية من جهته القول في هذه الصورة للتوحيد عند الصوفية، ولكن يوجه لهم النقد من جهة ويعذرهم من أخرى، في حين يلتمس ابن خلدون العذر لهم في أقوالهم وتصريحاتهم التي يشم منها رائحة الشطح المملوء بالرعونة، في حين يصفهم عرفان عبد الحميد فتاح، بقوله: ومع سمو هذه المنزلة وعلوها، فإنها دقيقة جليلة، بل وباب للمزلة (للزلل) عظيم، يشرف منه الصوفي المستهلك في الحق على السقوط في دائرة العدمية، وإسقاط الفرائض، ودعوى الحلول أو الاتحاد بالله[83]. فهي صورة بعيدة نوعاً ما عن الشرع الذي جاء به النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وبالتالي فهي صورة فلسفية أكثر منها صورة دينية عقيدية.

ثالثاً- صورة التوحيد الوجودي (الفناء عن وجود السِّوى):

هذه الصورة هي الثالثة من صور التوحيد لدى الصوفية، تبناها أصحاب مذهب وحدة الوجود وأنصاره،[84]، وعلى رأسهم محي الدين بن عربي، إذ يرى أصحاب هذا المذهب الوجود وجوداً روحانياً خالصاً، وبه يحاولون التوفيق، بل الجمع بين الواحد والمتعدد، وربط اللانهائي بالنهائي، والمطلق بالنسبي والمتغير، ومن ثم إلغاء الثنائية، والفصل التام بين الله والعالم، فيتراءى لهم الله والعالم حقيقة واحدة، هي علة نفسها، ومعلولة ذاتها،...، وهي نظرة فلسفية في طبيعة الوجود، ولا يرى صاحبها معها إلا حقيقة وجودية واحدة، يطلق عليها اسم الله تارة، واسم العالم تارة أخرى، فالحقيقة الوجودية في نظر أنصارها: وحدة في جوهرها متكثرة في صفاتها وأسمائها، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، وهي قديمة أزلية لا تتغير، وإنْ تغيرت الصور الوجودية التي تظهر

---

(83) المرجع السابق، ص 162-163.

(84) تم الحديث بشكل تفصيلي وبأكثر من حاشية مطولة عن معنى وحدة الوجود في تعليقاتنا على كتاب النراقي، قرة العيون في الوجود والماهية، دراسة وتحقيق حسن مجيد العبيدي، ط1، بيروت 2009، ص 215 وما بعدها، وص 76.

فيها، فإذا نظرنا إليها من حيث ذاتها، قلت: هي الحق، وإن نظرت إليها من حيث مظاهرها وتجلياتها قلت هي الخلق، فهي الحق والخلق، والواحد والكثير، والقدم والحادث،...، وغير ذلك من المتناقضات، ولكنها متناقضات لاختلاف في الاعتبارات لا في الحقيقة[85].

ويصفهم كلٌّ من ابن تيمية وابن القيم أنهم أهل الوحدة الملاحدة، بل كفروهم بصريح القول، إذ يصفون صورتهم للتوحيد بصورة الفناء عن الوجود السِّوى، باعتباره يتضمن إلغاءً مطلقاً لمعنى الثنائية الذي قرره القرآن الكريم، وشدد عليه علماء الكلام[86].

مما تقدم نخلص إلى أن عرفان عبد الحميد فتاح دافع عن الصورة التوحيدية الأولى لدى الصوفية لأنها صورة مرتبطة بالقرآن الكريم وبالسنة النبوية، في حين وقف من الصورتين الأخريين موقفاً يشم منه رائحة عدم القبول، بل النقد لهما. وهذا ما سنجد مصداقه في المبحث القادم عند دفاعه عن أصالة التصوف البغدادي العراقي الملتزم بآداب الكتاب والسنة النبوية المطهرة، في مقابل التصوف المغالي ذات التأويل المنحرفة والغارق في الرمزية البعيدة عن أصول اللغة العربية، كما يقول هو بذلك.

المبحث الثالث- أصالة التصوف الإسلامي:

يقدم عرفان عبد الحميد فتاح دفاعياته عن أصالة التصوف الإسلامي، ويُبَرِز في ذلك هويته الخاصة به، التي تعبر عن شخصيته التي هي بمثابة عنوان وماهية له، حتى يصل به حال البحث إلى تخصيص عنوان خاص للتصوف العراقي بعامة والبغدادي بخاصة، وذلك في أكثر من مبحث من مباحث كتابه دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ناهيك عن أبحاثه في موسوعة حضارة العراق، الجزء الثامن، 1985، وموسوعة العراق في موكب الحضارة، الجزء الثالث 1988. لذا سندرس في هذا الفصل هذه المحاور وعلى وفق الآتي:

---

(85) يراجع، كتاب نشأة الفلسفة الصوفية، ص 164-165.

(86) يراجع، كتاب نشأة الفلسفة الصوفية، ص 166.

المقصد الأول- التصوف الإسلامي بين الأصالة والتحريف:

يبدو أن عرفان عبد الحميد فتاح، قد عانى كثيراً كغيره من الباحثين العرب المسلمين في صد الهجمات التي وجهت من قبل الباحثين العرب والمستشرقين، ممن درس تاريخ التصوف الإسلامي وتطوره من زهد إلى تصوف، إذ أن هؤلاء الدارسين من عرب ومستشرقين شككوا في أصالة التصوف الإسلامي وتطور الحياة الروحية في الإسلام، وربطوا ذلك بمجمل مؤثرات حضرت بقوة في الحركة الروحية في الإسلام في محاولة غير صادقة لسحب الأصالة عن هذا الحقل في داخل الفكر الفلسفي الإسلامي، فقالوا بوجود مؤثرات هندية وفارسية ويونانية وغيرها، أثرت في نمو وتطور التصوف الإسلامي، معتمدين في طروحاتهم المنهج التاريخي اللغوي (الفيللوجي) لإثبات دعواهم هذه.

لذا نجد عرفان عبد الحميد فتاح قد شمر عن ساعد الجد، وبحث في إثبات أن التصوف الإسلامي، تصور أصيل نابع من تطور الحياة الروحية في الإسلام، عاداً إياه جانباً من جوانب الحياة الفكرية والروحية في الإسلام، وشديد الصلة بها، عنها صدر، ومنها تغذى، بعيداً عن التصورات والمفاهيم المنحرفة التي كادت عبر عمليات تلفيق مصطنعة أن تشوه حقائقه، وتفسد جوهره، فتبعده عن الإسلام، وما جاء به من عقيدة وتشريع(87).

وتكمن أصالة التصوف الإسلامي على وفق رأيه، باعتماده الكلي على مصدري الإسلام الخالدين: الكتاب والسنة، وهو ما ميزه من الاتجاهات التحريفية التي كادت تفسد بنية الحركة الروحية، وهذه تعدُّ مسافة فارقة شاسعة، تفصل بين ما هو إسلامي وأصيل ومعتبر، وبين ما هو تشويه وتمويه وهدم لحقائق الإسلام وأصوله(88).

هذا من جهة، ومن أخرى تتميز أصالة التصوف الإسلامي وتبعاً لما صرح به أبو العلا عفيفي في كتابه التصوف الثورة الروحية في الإسلام، القاهرة 1967، إلى أن النزعة الروحية في الإسلام قد نشأت بفعل عوامل ذاتية مستقاة من حركة

---

(87) يراجع، مبحث التصوف الإسلامي بين الأصالة والتحريف، ضمن كتاب دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص 316.

(88) المرجع السابق، ص 316.

المجتمع العربي وتطوره، وهكذا جاءت هذه النزعة التي عرفت مطالعها بالزهد، صيحة نقد إيجابية مؤثرة وفاعلة للأوضاع الفاسدة التي شابت المجتمع من ذلك التفاوت الطبقي والتراخي الأخلاقي والصراعات المذهبية والطائفية، وغير ذلك[89].

فضلاً عن ذلك، تتميز أصالة التصوف الإسلامي، أنه نشأ حركة إصلاحية ذات مضمون إيجابي سليم، تريد تقويم الأخلاق وتصفية النفوس وتزكية العقول، وتطهير الأرواح، وإسقاط الاعتبارات المادية من الحياة، والدعوة إلى السمو والإيثار، وهذا ما جاءت به تعريفات الزهاد الأوائل لمناهجهم في الحياة، مؤكدة المعاني الأخلاقية والعمل على ترسيخها في واقع الحياة ودنيا البشر، حتى أصبح الزهد صنو سمو الأخلاق، ويؤكد ذلك ما ورد من نصوص في كتاب مدارج السالكين لابن قيم الجوزية، ترجع بأصولها إلى أبي حفص الحداد وأبي الحسن النوري وأبي بكر الكتاني، إذ يقول هذا الأخير: التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء[90].

ويثير عرفان عبد الحميد فتاح إشكالية منهجية ذات أهمية تذكر من منطلق التزامه بأصول الحركة الروحية في الإسلام المؤطرة بالكتاب والسنة المطهرة، عازياً سبب التحول من حركة روحية زهدية خلقية إلى حركة تصوفية فلسفية ميتافيزيقية مغالية هدميه، مفادها: أن حركة الترجمة للعلوم والمعارف والفلسفات التي جرت في القرن الثالث الهجري أيام بيت الحكمة العباسي، وما جرى من جرائها من عمليات تثاقف واسعة بين الفكر العربي الإسلامي ودوائر حضارية إنسانية أخرى، أدخلت المجتمع العربي الإسلامي في حوار إنساني رائع ومثير قلما شهد تاريخ الحضارة البشرية مثيلاً له، مما نتج عن هذا الحوار، أن تسربت إلى الحركة الروحية في الإسلام أمشاج خليطة من عناصر تلكم الثقافات الأجنبية الموروثة والمغتربة في قيمها ومناهجها عن الإسلام[91].

---

(89) المرجع السابق، ص 316.

(90) المرجع السابق، ص 317-318.

(91) المرجع السابق، ص 319. ويقارن، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص 64. كذلك، بحث المدرسة العراقية، علم الكلام، الفلسفة، التصوف، ضمن موسوعة العراق في موكب الحضارة، ج3، ص 297.

إذ أثرت هذه العملية الثقافية في انحسار مصطلح الزهد والزهاد، ليحل محلــه مصطلح التصوف والصوفية، للدلالة على أقوام صاروا يعرفون به،...، مما يعني في بعض دلالاته التاريخية تحولاً أيضاً من نـــزعة (زهدية) ورعة تقية ونقية، إســـلامية في دوافعها ونشأتها، على الرغم مما شابها من سرف وغلو في العبادات لا يقرهـــا الإسلام، فلا يقيم لها وزناً، إلى تيار فكري معقد ومركب شديد التنوع في أصوله ومبانيه، متعدد الجهات في مصادره ومنابعه، بعيد في ذلـــك كلـــه في مفاهيمـــه وتصوراته عن عقيدة الإسلام وفلسفته في الحياة، وقد ظل هذا الأمر مرافقاً لنشـــأة التصوف الإسلامي في بداياته الأولى، من حيث الغلو في التأويل الباطني الـــذي لا يتقيد بقواعد اللغة العربية وأساليبها في الخطاب، ويتجاوز في تفســـيراته حـــدود الشرع وأحكامه، مع نـــزعة شاذة في السير والسلوك، ليشكل في النهاية حركـــة هدمية غالية صيغت في صورة فكر تلفيقي، يجمع بين النقائض والأضداد، أطلـــق عليها الإسلاميون الملتزمون اسم (زنادقة الزهاد والصوفية)[92]. حتى أن المصـــادر الإسلامية ربطت هذا المصطلح أصلاً بأشخاص من أمثال عبدك الصوفي وأبـــي هاشم الكوفي وجابر بن حيان، ممن لم تحفل بهم المصادر الصوفية كثيراً، ولم تشـــر لهم، بل غاب ذكرهم في سلاسل الطرق الصوفية ونسبها الروحي[93].

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يحدد عرفان عبد الحميـــد فتـــاح، الأثـــر السلبـــي وصور الانحراف التي شابت التصوف الإسلامي نتيجة تـــأثير المصـــادر الأجنبية فيه، بالآتي:

1. التأويل الرمزي والإشاري، وقد تم تحديد هويته في فقرة ســـابقة، ولا داعي لتكرارها هنا.
2. إسقاط التكاليف الدينية واستحلال المحرمات.

---

(92) يراجع، مبحث التصوف الإسلامي بين الأصالة والتحريف، ضمن كتاب دراسات في الفكر العربـــي الإسلامي، ص 320. ويقارن، نشأة الفلســـفة الصـــوفية وتطورهـــا، ص 65. كذلك، بحث علم الكلام، الفلسفة، التصوف، ضمن موسوعة العراق، ج8، ص 275.

(93) يراجع، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص 65.

3. القول بوحدة الأديان.
4. تواتر النبوة.
5. عقيدة أسبقية الروح على البدن. وهذه العقيدة نظر إليها في الإسلام من خلال فريقين، الأول فريق أهل التفسير والحديث، وقد ذهبوا إلى القول أن الروح مع أنها حادثة مخلوقة، فإنها كانت تتمتع بوجود ما سابق ومنفصل عن وجودها المتصل بالبدن،...، وفريق اخر: هم المتكلمون والفلاسفة، إذ قال المتكلمون أن النفوس حادثة مع أبدانها،..، والقول بخلاف ذلك يقود إلى عقيدة التناسخ والرجعة، ولهذا اجتهد الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي والفخر الرازي وغيرهم لردّ هذه العقيدة ودحضها. أما الصوفية فقد ذهبوا إلى فكرة الوجود السابق للروح على البدن، فكان لها في فكرهم وتراثهم أثر واضح، أقاموا عليها نظرياتهم في قدم النور المحمدي والإنسان الكامل والولاية الصوفية[94].

من هذا الذي تقدم، ونتيجة له، قامت ردّات فعل عنيفة وحازمة وتصحيحية من الصوفية المسلمين الكبار في القرنين الثالث والرابع الهجريين، لإثبات أصالة التصوف الإسلامي وهويته الخاصة به، والمتمثلة بالمنهج الصحيح الذي يعتمد الأصول السبعة وهي: كتاب الله، والاقتداء بسنة رسوله صلة الله عليه وسلم، وأكل الحلال، وكف الأذى، واجتناب الآثام، والتوبة، وإداء الحقوق. وهو ما قال به سهل بن عبد التستري والجنيد البغدادي وغيرهم من الصوفية الكبار الذين برزوا في هذين القرنيين الهجرين. ناهيك عما قال عبد الكريم القشيري والغزالي اللذان أطرا التصوف بمنهج محكم، وأسسا له رؤية متكاملة لمن أراد السلوك لهذا الطريق.[95]

(94) المرجع السابق، صص 66-99، وقد لخصنا هنا التفصيلات التي ذكرها عرفان عبد الحميد، خوف التطويل. ويقارن، بحث علم الكلام، الفلسفة، التصوف، ضمن موسوعة العراق، ج8، ص 278-279.

(95) يراجع، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص 99. ويقارن، بحث علم الكلام، الفلسفة، التصوف، ضمن موسوعة العراق، ج8، ص 280. كذلك، بحث المدرسة العراقية، علم الكلام، الفلسفة، التصوف، ضمن موسوعة العراق في موكب الحضارة، ج3، ص 299.

المقصد الثاني– أصالة التصوف البغدادي العراقي وخصائصه:

تحت هذا العنوان، يكتب عرفان عبد الحميد فتاح بحثه هذا في كتابه دراسات في الفكر العربي الإسلامي، محدداً صفات التصوف العراقي البغدادي وماهيته بأزاء التصوفات الأخرى التي ظهرت في العالمين العربي والإسلامي، ناهيك عن ذلك، يضيف على بحثه هذا نصين آخرين عن خصائص التصوف العراقي البغدادي، الأول، تحت عنوان: المدرسة العراقية (علم الكلام، الفلسفة، التصوف)، ضمن موسوعة العراق في موكب الحضارة، ج3، والثاني تحت عنوان: علم الكلام، الفلسفة والتصوف، ضمن موسوعة حضارة العراق، ج8.

يتميز التصوف العراقي البغدادي على وفق عرفان عبد الحميد بمزايا، منها: أنه تصوف عربي إسلامي عراقي تأسس في بغداد، وصدر عن شيوخ الطائفة الصوفية وإمامها بلا منازع الجنيد البغدادي، إذ حاول شيوخه أن ينحو به نحو التأدب في تجربتهم الجوانية الروحية بأدب الدين والعقل معاً، حتى صارت مدوناتهم لهذا معالم بارزة تجسد هذا الاتجاه المعتدل المتوازن، كما هو واضح وبَيِّنٌ في تآليفهم التي هي عمدة السالكين ومنهاج القاصدين، وهي كتاب اللمع لأبي نصر السراج، وكتاب التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي، وكشف المحجوب للهجويري، والرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري، وعوارف المعارف لشهاب الدين عمر السهروردي، وغيرها، إنّ هذه السمة للتصوف العراقي البغدادي التي ارتبطت بالشيخ الجنيد، أصبحت تطلق عليه تحت عنوان مدرسة التوكل والصحوة، في مقابل تصوف مدرسة السُكر والملامة والشطحات، فرداني مغالي شاذ في السلوك والاعتقاد، تأسس بمدينة نيسابور الفارسية من قبل رمزها أبي يزيد البسطامي[96].

فضلاً عن ذلك، يتميز التصوف العراقي البغدادي، أنه توسل إلى تحقيق مبدأ الالتزام والتأصيل العقيدي للتجربة الصوفية، صوناً لها من السقوط في دائرة

---

(96) يراجع، بحث معالم التصوف البغدادي وخصائصه، ضمن كتاب دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص 328. ويقارن، بحث علم الكلام، التصوف، في موسوعة حضارة العراق، ج8، ص 280. كذلك، يراجع، كذلك، بحث المدرسة العراقية، علم الكلام، الفلسفة، التصوف، ضمن موسوعة العراق في موكب الحضارة، ج3، ص 299.

النـــزعات الهدمية المضادة للدين وأحكامه. بوسائل مختلفة عدة، يمكن حصرها في اثنتين، هما[97]:

أولاً- الجمع بين الحقيقة والشريعة:

إنَّ مردّ هذا الجمع بين الشريعة والحقيقة لدى الصوفية وسببه، علـــى وفـــق عرفان عبد الحميد فتاح، إنما يعود إلى الصراع العنيف الذي جرى بـــين الفقهـــاء والمتكلمين من جهة، باعتبارهم حراس الشريعة والقائمين على صـــيانة الشـــرع المنـــزل، ولاعتقادهم إن الشريعة هي الحقيقة، ولا فرق بينهما، وبين المتصـــوفة، الذين يتبنون دعوى الكشف والذوق والإلهام والاتصال المباشر بالحقيقـــة الإلهيـــة المطلقة بديلاً، ولهذا صرح شيوخ الصوفية الكبار من أمثـــال الجنيـــد البغـــدادي والقشيري والهجويري، وقد صرح هذا الأخير: إلى وضع معادلة جامعة بين الحقيقة والشريعة، صارت فيما بعد معتمد الصوفية بعامة،...، فإقامة الشريعة بدون وجود الحقيقة محال، وإقامة الحقيقة بدون حفظ الشريعة محال، ومثلها كمثل شخص حي بالروح، فعندما تنفصل عنه الروح يصير جيفة، وتصير الروح ريحاً، فقيمتـــهما في اقترانهما ببعضهما البعض، وكذلك الشريعة تكون بدون الحقيقة ريـــاء، وتكـــون الحقيقة بدون الشريعة نفاقاً، ولهذا كان لهذا الربط المحكم المسدد بين الحقيقة الـــتي يتوصل إليها الصوفي بالكشف والإلهام، بعد تجاوز مقامات الطهر ومنازله ومقاماته وأحواله، وبين أحكام الشريعة جملة نتائج إيجابية مؤثرة وفاعلة في مسيرة الصـــوفية وتطورها[98].

منها: قطع الطريق على دعاة النـــزعات الهدمية من الإبـــاحيين والحلـــوليين والزنادقة من المتصوفة المنتسبين إلى الطائفة، زوراً ونفاقاً وبهتاناً، وما كانوا يبشرون

---

(97) يراجع، بحث معالم التصوف البغدادي وخصائصه، ضمن كتاب دراسات في الفكـــر العربـــي الإسلامي، ص 328-329. ويقارن، بحث المدرسة العراقية (علـــم الكـــلام، الفلسفة، التصوف)، ضمن موسوعة العراق في موكب الحضارة، ج3، ص 295.

(98) يراجع، بحث معالم التصوف البغدادي وخصائصه، ضمن كتاب دراسات في الفكـــر العربـــي الإسلامي، ص 331-332. ويقارن، بحث المدرسة العراقية (علـــم الكـــلام، الفلسفة، التصوف)، ضمن موسوعة العراق في موكب الحضارة، ج3، ص 300.

به من نظرات وأفكار وسلوك يتناقض مع الإسلام، ولا يتفق معه،...، ومنها: وهو الأهم والأجل، أن عودة التصوف إلى رحاب الشريعة وأحكامها قد صير التجربة الصوفية مشروعاً مقبولاً ومعترفاً به من علماء الدين، فأسبغ هؤلاء الفقهاء بدورهم على المنهج الصوفي الشرعية والاعتبار، من حيث أن الصوفية جعلوا الشريعة وأحكامها المرتكز الأساس الذي تستند عليه تجربتهم، وهي ما تقوم عليه الأمة، وتجتمع من حوله، وتصدر عنه، مما أبعد التصوف البغدادي العراقي من مخاطر الخروج عن منهاج الأمة[99].

ثانياً- الصحبة الصوفية وآداب المريدين:

كانت الوسيلة المؤثرة عند التصوف العراقي البغدادي من أجل أن تبقى التجربة الروحية مشدودة إلى الشريعة وأحكامها، وإلزام السالك المريد لطريق التطهر والمجاهدات بمجموعة من القواعد السلوكية، التي صارت لشهرتها تعرف عند القوم بآداب التسليك[100]. وهذا الآداب السلوكية لدى الصوفية توجد في مجموعة مصادر حددها عرفان عبد الحميد فتاح، على وفق مجموعة مصنفات، منها:

الأولى- مصنفات ظهرت تاريخياً مع التصوف البغدادي العراقي واستمرت حتى منتصف القرن السادس الهجري، إذ انصرفت هذه المصنفات لتحديد آداب الصحبة الثنائية بين الشيخ والمرشد والسالك والمريد، وهي آداب أريد بها طرح بديل منهجي تربوي لآداب العلم والمتعلمين، بعد أن أصبح التصوف علماً له شيوخه وتقاليده ومدوناته،...، ومن هذه المدونات كما أشار إليها الغزالي في المنقذ من الضلال هي: كتب الجنيد البغدادي وأبي بكر الشبلي، والحارث المحاسبي وأبي طالب المكي، قوت القلوب، الكلاباذي التعرف، فضلاً عن كتب ومدونات أخرى، هي كتاب الكلاباذي التعرف، وكتاب عمر السهرودي

(99) يراجع، بحث معالم التصوف البغدادي وخصائصه، ضمن كتاب دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص 332-333. ويقارن، بحث علم الكلام، التصوف، في موسوعة حضارة العراق، ج8، ص 279.

(100) يراجع، بحث معالم التصوف البغدادي وخصائصه، ضمن كتاب دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص 334.

عوارف المعارف، وغيرهم[101].

والقصد من تمرس المريد لطريق التصوف على هذه المدونات والكتب، هو لتربية روحية ترتاض عليها النفس، في التوجيه مع الحق عز وجل، والأدب مع النفس في المعاملة، والأدب مع الخلق في الصحبة، ولا يتحقق هذا إلا بحسن المعاملة، وحفظ السنة (الشريعة)، ومراعاة الآداب العامة في الحضر والسفر، وفي المأكل والمشرب[102]. ولا يكون ذلك إلا على وفق برنامج تربوي شديد الدقة، يمر به طالب الطريقة بسنوات حددها الهجويري بثلاثة، ويرتدي لباس الصوفية وهي (المرقعة)، وهي لباس يتمزق شيء منه من الأصل يوضع فرقه رقعة، وهي التي تعدّ علامة الدخول في التربية الروحية، وهي شعار المتصوفة،...، وقد اجتهد شيوخ الصوفية لإثبات مرجعية هذا اللباس إلى عصر النبي محمد صلى الله عليه وسلم. وقد أفاض عرفان عبد الحميد بحديث مطول عن هذا الموضوع فيه تفصيلات، يمكن الرجوع إليها.

الثانية- مصنفات أو مدونات ظهرت بعد المصنفات الأولى تاريخيا، رافقت نشأة الطرق الصوفية ببغداد، وهي: الطريقة السهروردية المنسوبة للشيخ ضياء الدين أبي النجيب السهرودي (ت563هـ)، وابن أخيه الشيخ أبي حفص عمر السهروردي (ت632هـ) والطريقة الرفاعية المنسوبة إلى الشيخ أبي العباس أحمد بن أبي الحسن الرفاعي البطائحي (ت578هـ)، والطريقة القادرية المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر ابن أبي صالح الجيلاني (ت560هـ)، التي ظهرت في أواخر القرن السادس وبداية القرن السابع الهجريين، اهتمت بآداب المريدين، ووضعت قواعد عامة مشتركة وتقاليد انضباطية لحياة جمعية في صورة أخوة دينية[103]. تدعوا إلى: حفظ الطهارة، والامتناع عن اتخاذ المسجد وغيره من

---

(101) المرجع السابق، ص 335-338.

(102) المرجع السابق، ص 340-341.

(103) المرجع السابق، ص 345 وما بعدها. ويقارن، بحث المدرسة العراقية (علم الكلام، الفلسفة، التصوف)، ضمن موسوعة العراق في موكب الحضارة، ج3، ص 302. وللتفصيلات، عن هذه الطرق الصوفية، يراجع، بحث المدرسة العراقية (علم الكلام، الفلسفة، التصوف)، ضمن موسوعة العراق في موكب الحضارة، ج3، ص 305 وما بعدها.

أماكن العبادة مجالس للهو، ووجوب أداء الصلاة المفروضة جمعاً وجماعة، والالتزام بأداء صلوات النوافل وقيام الليل، والإكثار من التسبيح والاستغفار عقب صلاة الفجر، وتلاوة القرآن والختمة الجماعية له، وقضاء الوقت بين صلاتي المغرب والعشاء في قراءة الأوراد والذكر والاستغفار، والقيام على خدمة القادمين والمسافرين من الدراويش والفقراء السائحين، وتناول وجبات الطعام جمعاً وجماعة، والامتناع عن ترك المجمع إلا برخصة وإعلام سابق، وقضاء فضلة الأوقات في دراسة أحكام الشريعة وقواعد العقيدة، والذكر والتسبيح والاستغفار[104].

إنّ هذا المنهج الصوفي الذي اتسم بالاعتدال نما وترعرع ببغداد وأرض العراق، وأطلق عليه اسم التصوف العراقي العربي، هو الذي استطاع أن يحصل لنفسه على الشرعية الدينية من جمهور العلماء والفقهاء، على اختلاف مذاهبهم، وتمكن هذا التصوف من خلال كتابات المؤرخ والمفسر عبد الرحمن السلمي (ت412هـ)، وتلميذه أبي القاسم القشيري، ناهيك عن أبي حامد الغزالي،...، أن يزدهر ويتطور مع الزمن[105].

تلك هي معالم المدرسة العراقية البغدادية في التصوف، مدرسة تعتمد التعاليم السُنية، ومنهجها المعتدل، وتحفظ للتصوف بهاءه ونضارته، وتبقي التجربة الروحية مشدودة إلى أصلي الإسلام الخالدين الكتاب والسنة.

الخاتمة- مما تقدم، يظهر بجلاء مدى الجهد العلمي الكبير الذي بذله عرفان عبد الحميد فتاح لإرساء معالم مدرسة فلسفية عراقية في التصوف الإسلامي، تعتمد المنهجية العلمية الدقيقة من حيث عرض المادة العلمية وتنبني المنهج التاريخي من جهة والمنهج التأويلي والتحليلي من أخرى لإثبات أصالة التصوف الإسلامي بعامة والعراقي البغدادي بخاصة. بالرجوع إلى أمات المصادر المعتمدة في هذا الجانب، ناهيك عن اتفاقه مع آراء الباحثين في التصوف سواء من المستشرقين أم

---

(104) يراجع، بحث معالم التصوف البغدادي وخصائصه، ضمن كتاب دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص 347. ويقارن، بحث علم الكلام، التصوف، في موسوعة حضارة العراق، ج8، ص 281-282.

(105) يراجع، بحث المدرسة العراقية (علم الكلام، الفلسفة، التصوف)، ضمن موسوعة العراق في موكب الحضارة، ج3، ص 304-305.

العرب الذي كان لهم السهم الوافر في البحث عن التصوف منهجاً وطريقة ومعرفة ورجالاً. أو المخالفة لهم فيما توصلوا إليه من نتائج، لربما تكذبها بعض النصوص الصوفية الإسلامية، وهذا هو ديدن الباحث العلمي الذي لا تأخذه في الحق لومة لائم.

فضلاً عن ذلك، كان الهدف والغاية مما قام به عرفان عبد الحميد فتاح في درس التصوف الإسلامي، هو تقديم صورة عقلانية وسطية، بعيدة عن كل النزعات المنحرفة والغلو والتأويل الذي لا يتطابق مع أصول اللغة العربية ونحوها وصرفها وبيانها، بل وتقديم صورة عن هذا التصوف بما يتطابق مع الشريعة الإسلامية المتمثلة بكتاب الله وسنة نبيه وما جاءت به أقوال الصحابة والتابعين.

إذ قد نجح عرفان عبد الحميد فتاح على وفق ما أرى في تقديم صورة إيجابية عن هذا التصوف، مقبولة لدى معارضيه من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة العقلانيين الذين ينظرون للتصوف على أنه طريق منحرف عن الشريعة وأحكامها وسننها.

عليه، فهذه دعوة مني للباحثين العراقيين المتفلسفين من الشباب، أن يجهدوا أنفسهم في البحث والدرس للكشف ملامح المدرسة العراقية الفلسفية المعاصرة، وما أدته من دور في إرساء المعرفة العلمية الحقة في مجال تخصصها، والمتمثلة بشخصيات فلسفية رفدت المكتبة العراقية والعربية والعالمية بدراسات ورؤى وتصورات وأحكام قيمة، منهم على سبيل المثال حسام محي الدين الآلوسي، وعرفان عبد الحميد فتاح، وكامل مصطفى الشيبي، وجعفر آل ياسين، وياسين خليل، ومدني صالح، وناجي عباس التكريتي، وكريم متى، وعبد الستار الراوي، وعلي حسين الجابري، ومحمد رمضان عبدالله، ومحمد جلوب فرحان، ونظلة احمد نائل الجبوري، وفضيلة عباس مطلك، وآخرون ممن لا يسع المجال لذكرهم.

إذ تتميز هذه المدرسة العراقية الفلسفية، بالإنتاج النوعي للمعرفة الفلسفية دون الكمي، فعلى الرغم من قلة ما كتبت في مجال الفلسفة وفروعها المتعددة، إلا أنها بقيت محط احترام وتبجيل وتقدير كبيرين من قبل الباحثين المتفلسفين العرب وسواهم من العالمين الإسلامي والغربي، وعلى الرغم مما عانت هذه المدرسة من

قلة تسليط الضوء على نتاجها المعرفي إعلامياً، إلا أنها بقيت محتفظة بهويتها المعرفية التي تعبر عن سمات الشخصية العراقية الفلسفية، التي ما زال البحث العلمي فيها بِكراً.

إنها دعوى عسى أن تجد لها من يأخذ بها ويشمر عن ساعد الجد، ليجد في ما كتب في هذه المدرسة من نتاج، أنه منجم معرفي كبير، يستحق الكشف عنه البحث والدرس فيه.

والله أعلم

مفهوم وحدة الشهود في الفكر الصوفي
أبو الحسين النّوري إنموذجاً

أ. م. د. نظلة أحمد الجبوري(*)

-1- تعدُّ وحدة الشهود منظومة صوفية فكرية سلوكية، يُعبّر من خلالها الصوفي عن مضمون تجربته الروحية وفقاً لدلالاتها المتعلقة بالوحدة تارة، وبالوجود تارة، وبالتوحيد تارة أخرى؛ وحينما صارت تعبرُ عنه، وتفصحُ عن مضامينه في سلوكه وتوحيده ووجوده وتوحده مع خالقه، تجربة ولغة، شعوراً وحضوراً في مدارج الترقي الروحي.

لهذا أثيرت مشكلة الكثرة في الفكر الصوفي من خلال مفهوم الوحدة، أي ليس بإنكار المحسوس ولا تعدد المظاهر، وإنما بإنكار تعدد الوجود كونه حقيقة واحدة. لكون الوجود بين التوحيد والوحدة، ولما له من صلة مباشرة بين الصوفي وربه كالتوحيد (=الصلة الدينية العقلية الروحية) والوحدة (=الصلة الذوقية الوجودية) كإمتداد متصل عبر الوجود عموماً ووجود الصوفي خصوصاً، المطل على طرفي الصلة، التوحيد والوحدة، وما يمتُ إليه من وجود، كالوجود الإلهي (الواحد) والوجود أو الكون أو العالم (الكثير) أو (الكثرة). ولهذا فقد **لاحظتُ** أن الوحدة في الوجود وعلى وفق التصور الصوفي تظهر بصيغتين، هما: وحدة الألوهية ووحدة الحقيقة الوجودية.

(*) عضو الهيئة الإستشارية - قسم الدراسات الفلسفية - بيت الحكمة - بغداد - العراق.

أما وحدة الألوهية فتُعدُّ المضمون المهم والمنطلق الأساسي لنظرية وحدة الشهود الصوفية ونظرتها الوجودية، وعلى وفق ما عبر عنها بوضوح في الفكر الصوفي أبو الحسين محمد بن محمد بن أحمد النّوري (ت295هـ) في فكره وتجربته الروحية.

في حين تُعدُّ وحدة الحقيقة الوجودية مضموناً تسعى الى تحقيقه نظرية وحدة الوجود الصوفية الفلسفية في النظر الى الوجود وعلى وفق ما ظهرت في فكر الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (ت638هـ) وتجربته الروحية؛ ونظرية الوحدة المطلقة الصوفية الفلسفية في النظر الى الوجود وعلى وفق ما مثلها القطب المحقق العارف عبد الحق بن سبعين (ت667هـ) فكراً وتجربة روحية.

وإنطلاقاً مما تقدم جاءت النظرة الثلاثية للوحدة في الفكر الصوفي، **من وجهة نظري**، إذ هي حاصل مزج وتحقيق بين التوحيد والوجود، من خلال: وحدة الشهود، ووحدة الوجود، والوحدة المطلقة.

-2- أصل كلمة **الشهود** في اللغة هو: **الفعل** (**شهد**). ومن أسماء الله عز وجل **الشهيد**.

والشهيد الذي لا يغيب عن علمه شيء. **والشاهد**: هو العالم الذي يبين ما علمه.[1] كل من كان شهد الله: فإنه بمعنى علم الله. **والمشاهدة**: المعاينة. **وشهده شهود**: أي حضره فهو شاهد. **وقومٌ شهود**: أي حضور وهو في الأصل مصدر.[2]

بينما مصطلح **الشهود** في الفكر الصوفي، ""**هو رؤية الحق بالحق**""[3] وفقاً لنهج أبي الحسين النّوري، في تأسيس مذهبه الصوفي على القول بوحدة الشهود حيث يريد شهود الحق في نفسه.[4] وهو الشهود المتحقق بفناء الصوفي عن وجوده

---

(1) أبو الفضل جمال الدين بن منظور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت 1956، ج 3، ص 238 - 239.

(2) أيضا، ج 3، ص 239.

(3) علي بن الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، لبنان 1969، ص 135.

(4) ومما هو جدير بالذكر فإن الجنيد البغدادي أقام هو الآخر مذهبه الصوفي على أساس القول بوحدة الشهود في سعيه الى شهود الحق في نفسه متسقاً مع التوجه الصوفي للنوري. للتفصيلات، أنظر: د. نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، ط2، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق 2008، ص 117 - 119.

في وجود الله سبحانه، وتسامي الوجود الإنساني النهائي الى حدود الوجود الإلهي اللانهائي. وعندئذ تنتفي الثنائية بين الله والعالم في منظور الصوفي، بعد ما أفناه الله عن نفسه فشهد الوحدة في الوجود شهوداً ذوقياً.[5] وهو الفناء الذي أنشد فيه النّوري، قائلاً:

إذا كنت فيما لست بالوصف فانياً وقوفك في الأوطان عندي تحيّر[6]"

وهكذا تصبح وحدة الشهود تجربة صوفية (**حالاً**)[7] يعانيها الصوفي، وفقاً لقول النّوري، ما نصه: ""**طلبتُ من الله تعالى حالاً دائماً فهتف بي هاتف، وقال: لا يقدر أن يحتمل الدوام إلاّ الدائم**""،[8] لا علماً ولا إعتقاداً، ولا تخضع لوصف ولا تفسير، وقد إتخذت مسميات عدةّ في الفكر الصوفي[9] كـ: (**الفناء**)[10] و(**عين التوحيد**)[11] و(**حال الجمع**).[12]

---

(5) أنظر: د. عرفان عبد الحميد فتاح، نشاة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت 1974، ص 159 - 166.

(6) عيسى صفاء الدين البندنيجي القادري، جامع الأنوار في مناقب الأخيار تراجم الوجوه والأعيان المدفونين في بغداد وما جاورها من البلاد، نشرة: أسامة ناصر النقشبندي ومهدي عبد الحسين النجم، وزارة الثقافة، بغداد 2013، ص 364.

(7) هو (ما يحل بالقلوب) أو يرد عليها من مواهب يفيض بها الله على عبده. وللإطلاع على أقوال المتصوفة في المصطلح الصوفي للحال، أنظر: د. عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، بيروت 1980، ص 73؛ وللمقارنة، أنظر: د. نظلة أحمد الجبوري، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ط2، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق 2008، ص 28 و105 و113 و146 و172.

(8) عيسى القادري، جامع الأنوار في مناقب الأخيار، ص 357.

(9) أنظر: د. أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ط1، دار المعارف، الإسكندرية 1963، ص 186.

(10) للإطلاع على مصطلح الفناء الصوفي معنى ودلالات، أنظر: د. نظلة، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص 31 - 33؛ ولمعرفة أقوال المتصوفة في الفناء وفقاً لتجاربهم الروحية وتعابيرهم الذوقية بوصفه مصطلحا فردياً أحادياً تارة، وتارة مصطلحاً ثنائياً مزدوجاً مقترناً بمصطلح (البقاء)، أنظر: د. نظلة، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ص 34 و76 و94 و149 و175.

وعليه تُعدُّ وحدة الشهود من أخص مظاهر الحياة الصوفية على الإطـلاق، فهي حال ذوقي تتحقق للصوفي بغض النظر عن دينه وموطنه وجنسـه، تنمحـي عبرها التفرقة بين الأنا والأنت، أو التمييز بين ذات الصوفي والـذات الإلهيـة[13] بعدما تجلّى الله عزّ وجل بنوره على قلب النّوري، فقال ما نصه: ""**تجلّى لخلقـه بخلقه، وإستتر عن خلقه بخلقه**"" فـ ""**بتجلّيه حسُـنت المحاسـن وجُملّـت، وبإستتاره قُبحت وسُمجت**"".[14]

وما يترتب عن ذلك من إنتفاء الكثرة وإستغراق بالوحدة المحـض، فيصـبح الصوفي مذهولاً لا لغياب عقله، مبهوتاً لشهود ربه في حضرة وجوده المتعين بكل

---

(11) وفقاً لما ورد (في شرح ألفاظ وإصطلاحات تدور بين الصوفية) لعماد الدين محمد بـن الحسن بن علي القرشي الأموي (ت773ه) في كتابه (حياة القلوب في كيفية الوصول الى المحبوب)، بهامش كتاب (قوت القلوب) للشيخ أبـي طالب المكي، المطبعة الميمنية، القاهرة 1310ه، ج2، ص 271 – 279) حينما فصل مضمون التوحيد وفقاً لدرجات الموحدين وهو: توحيد العامة المرتكز على نطق شهادة أن لا إله إلاّ الله، وتوحيد الخاصة المرتكز على إسقاط الأسباب الظاهرة، فلا يشهد للأشياء سبباً ولا موجداً ولا فاعلاً إلاّ الله تعالى، وتوحيد خواص الخواص أو (توحيد الأنبياء) المرتكز على إسقاط الحـوادث والإستغراق في الشهود في القلب لشهود الحق فلا يرى غـير الله أصـلاً. للإطـلاع على التفصيلات، أنظر: د. نظلة، معجم نصوص المصـطلح الصـوفي في الإسـلام، ص 176 – 177.

(12) الجمع هو (لفظ مجمل يُعبّرُ عن إشارة من أشار الى الحق بلا خلقٍ قبلُ ولا كون كان). لمعرفة مجمل أقوال المتصوفة في حال الجمع بوصفه مصطلحا فردياً أحادياً تارة، وتـارة مصطلحاً ثنائياً مزدوجاً مقترناً بمصطلح التفرقة مرة، ومرة مقترناً بمصـطلح الفـرق، أنظر: د. نظلة، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ص 32 و148 و73 و92 و138 و176.

(13) أنظر: د. عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 186 – 187. وللإطلاع، على التدرج الروحي الصوفي المعبر عنه بالضمائر اللغوية (الهو) و(الأنـت) و(الأنـا)، أنظر: د. نظلة أحمد الجبوري، الفكر الصوفي – مقاربات في المصطلح والمنهج واللغـة، ط1 (دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت)، المركز العلمي العراقي، بغداد 2014، ص 82 – 83.

(14) د. نظلة، (في شرح الألفاظ المشكلة الجارية في كلام الصوفية، ضمن كتـاب اللّمـع لأبـي نصر السرّاج)، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ص 53.

ما يتجلّى به من الصور الحسية والمعنوية، وإن غاب في حضرة إطلاقه لأنها حضرة اللاتعين الحقيقي.[15] وهو ""**مقام الجمع**"" في الفكر الصوفي.[16] ولكن الثنائية بين الله والعالم سرعان ما تؤكد عندما يسترد الصوفي صحوه وسلطان عقله وهو مقام الفرق في الفكر الصوفي.[17]

ومن أبرز من عبر عن وحدة الشهود في الفكر الصوفي، أبو سعيد الخرّاز (ت279هـ) من خلال مصطلح (الفناء والبقاء) عندما جعل الإنفراد بالله سبحانه أول مقام علم التوحيد والتحقق فيه؛[18] وأبو القاسم الجنيد البغدادي (ت297هـ) من خلال مصطلح (الفناء) في جمعه بين الشريعة والحقيقة في تصويره للمعاني الصوفية التي إنتهت به الى وحدة الشهود، حيث قاده توحيده الى حيث شهد الله في قلبه وأفنى نفسه في حبه عمّن سواه؛[19] والحسين بن منصور الحلاّج (ق309هـ) من خلال مصطلح (الإتحاد) في إتباعه إسلوباً صوفياً تربوياً يفضي به الى الإنقياد الكامل نحو الذات الإلهية للفناء فيها عن نفسه، معانياً لنزاع نفسي محض من جرّاء شعوره بإنيته الحائلة بينه وبين صفاء التوحيد، وصفاء شهوده لله، وصفاء فنائه، لذا تضّرع لله أن يرفع إنيته (=الوجود

---

(15) أنظر: د. محمد جلال شرف، أعلام التصوف في الإسلام، الإسكندرية 1976، ص 148؛ وعبد الغني النابلسي، شرح ديوان إبن الفارض، القاهرة 1310 ه، ج2، ص 60 - 61.

(16) للإطلاع على مصطلح الجمع في الفكر الصوفي، أنظر: د. الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص 66 و205. وللتفصيلات، أنظر: د. نظلة، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ص 32 و148 و73 و92 و138 و176.

(17) للإطلاع على مصطلح الفرق في الفكر الصوفي، أنظر: د. الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص 66 و205. وللتفصيلات، أنظر: د. نظلة، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ص 148 و92.

(18) الذي أسس تجربته الروحية على مصطلح الفناء والبقاء فعُرف به في الفكر الصوفي. أنظر: أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، نشرة: د. عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة (د.ت)، ج2، ص 587.

(19) أنظر: السرّاج، اللُمع، ص 53؛ ود. نظلة، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص 117 - 119.

الشخصي المتعين) (=الأنا)؛[20] وأبو بكر الشّبلي (ت334هـ) لإتباعه النهج الحلاّجي.[21]

ومما هو جدير بالذكر فإن وحدة الشهود في الفكر الصوفي إرتبط تارة بمفهوم الفناء الصوفي، وتارة بمصطلح التوحيد. بمعنى إن هذا الصوفي أو ذاك عبرّ عن وحدة الشهود في فكره وتجربته الروحية وسلوكه الصوفي من خلال الفناء والتوحيد، للدلالة على ما بين هذين المصطلحين من ترادف وتبادل في إرتباطهما بمفهوم وحدة الشهود في الفكر الصوفي. إذ تمّثل هذا التعبير من خلال: الفناء عن عبادة السوى؛ الذي جعله النّوري تعبيراً، **في رأيي**، عن (**التوبة**) في قوله: ""**التوبة أن تتوب من كل شيء سوى الله عزّ وجلّ**"".[22] وهو التوحيد الإرادي للدلالة على فناء الإرادة الصوفية في الإرادة الإلهية، وهو فناء النّوري.[23] وكأن (**وحدة الإرادة**) أو (**التوحيد الإرادي**) أو (**الفناء عن عبادة السوى**)، وما تعنيه من إدراك للوحدة الإلهية عبر مستوى الإرادة الإنسانية؛ بوصفها عبارات مترادفة مترابطة وغير منفصلة في الفكر الصوفي تفضي أحداها الى الأُخرى في حياة الصوفي الروحية وفي تجربته الذاتية، في نسق وجداني شامل. وهو ما سيتضح في فكر النّوري وتجربته الروحية الصوفية.

---

(20) أنظر: د. كامل مصطفى الشيبي، الحلاج موضوعاً للآداب والفنون العربية والشرقية قديماً وحديثاً، بغداد 1976، ص 28؛ وله أيضا، ديوان الحلاّج، ، ط2، بغداد 1984، ص 83؛ وللتفصيلات، أنظر: د. نظلة أحمد نائل الجبوري، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام – دراسة ونقد، ط1، بيت الحكمة، بغداد 2001، ص 63 – 64.

(21) للتفصيلات، أنظر: السرّاج، اللُمع، ص 53.

(22) أنظر: عيسى القادري، جامع الأنوار في مناقب الأخيار، ص 364.

(23) وهو كذلك فناء الجنيد البغدادي. الى جانب الفناء عن شهود السوى وهو التوحيد الشهودي للدلالة على تجلّي الحقيقة الإلهية للفاني عبر شهود الوحدة الإلهية في حال غيبة تامة عن الحس، وهو فناء أبو يزيد البسطامي. والفناء عن وجود السوى وهو التوحيد الوجودي للدلالة على كون الوجود الحقيق لله عزّ وجلّ وكون الخلق مظاهر تجلّياته وظواهر صفاته وفيوضاته، وهو فناء محيي الدين بن عربي وعبد الحق بن سبعين ومن إتبع نهجيهما في الفكر الصوفي. أنظر: د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام، ص 17 – 18 و236 – 246.

-3- تُعدُّ وحدة الشهود مضمون التجربة الصوفية **للنّوري**[24] ومحور حياته الروحية كحياة مكتملة، يقظة بجوهرها، مركزة جمعت بين السلوك والشعور والفكر، بتعابيرها الرمزية المبتدعة المعبرة عن حاله وذوقه، ومصطلحاته وعباراته المعززة بالعقيدة الإيمانية، فعززت سلوكه وأغنت مشاعره، وعمقت فكره وتفكيره، بعدما نحى نحو الزهد والعزلة، وصولاً بمحو حياته الشعورية الإرادي في الوقت نفسه؛ الى الخضوع اللامحدود والإستغراق فيه، والى تحقيق الأمور الخارقة للبشرية، التي تتعدى حدود الزمان والمكان، بعد تجاوزه مقولات العالم المحسوس المتناهي المحدود بحدود الزمان والمكان.

وحدة الشهود الظاهرة في حال جمعه بالله وفنائه فيه، كصفتين دائمتين له لا مرحلة زائلة، يحقق بهما القرب إليه ومنه سبحانه، بعد إنقطاعه عن كل ما سوى الله وخمود بشريته بغيبته عن الحس، وعندها لا يكون الوجود إلاّ وجود الحق وهو غاية النّوري النهائية في حياته الروحية بدلالة كونه مع الحق معدوم الصفة وفي وحدة شهودية.[25] فقال النّوري: ""**إذا إمتزجت نار التعظيم مع نور الهيبة في السرّ هاجت ريح المحبة من حجب العطف على النار والنور، فيظهر فيه الإشتياق وتتلاشى البشرية، فيتوله من ذلك المشاهدة، وأنشد لنفسه:**

أشار قلبي إليك كيما	**يرى الذي لا تراه عيني**
وأنت تلقي على ضميري	**حلاوة السؤال والتمني**
تريد مني أخبار سري	**وقد علمت المراد مني**
وليس لي في سواك حظ	**فكيف ما شئت فأختبرني**[26]

(24) هو أبو الحسين أحمد بن محمد النّوري الصوفي، وذكر في روايات أخرى بتسمية: محمد بن أحمد. بغدادي المولد والمنشأ، كان من أقران الجنيد البغدادي. ت 295هـ - 907 م. أنظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ج 1، ص 140؛ وأبو عبد الرحمن السلّمي، طبقات الصوفية، نشرة: نور الدين شريبة، ط2، القاهرة 1969، ص 164.

(25) أنظر: أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط1، القاهرة 1938، ج10، ص 250 - 253؛ والسلّمي، طبقات الصوفية، ص 167.

(26) عيسى القادري، جامع الأنوار في مناقب الأخيار، ص 365.

ولهذا قال الجنيد في وصف حال النّوري حينما قيل له: ""إن أبا الحسين النّوري قائم في مسجد الشونيزي منذ أيام لا يأكل ولا يشرب ولا ينام، وهو يقول: الله الله، ويصلي الصلوات لأوقاتها،.... فقال الجنيد:.. ولكن أرباب المواجيد محفوظون بين يدي الله في مواجيدهم، فإن رُدّ الفاني الى الأوصاف لم يُرد الى أوصاف نفسه، لكن يُقام مقام البقاء بأوصاف الحق"".[27] توكيداً لما قاله النّوري، من قبل، في توضيحه لمعنى مصطلح (المشاهدة): ""لا يصح للعبد المشاهدة وقد بقي له عرق قائم"".[28]

ولكي يحقق النّوري وحدته الشهودية في حياته الروحية، كان لابد له من سلوك الطريق الصوفي والتعبير عمّا وصل إليه من حال ومقام، وصفاً وتوضيحاً، وتبياناً لما مّر به من (وجد)، في قوله: ""**الوجد لهيب ينشأُ في الأسرار ويسنح عن الشوق فتضطرب الجوارح طرباً أو حزناً عند ذلك الوارد**"".[29]

ولهذا يرى النّوري إن أشدّ عقوبة يمرّ بها الصوفي العارف هي في ""**إنقطاعه عن الذكر**"".[30] مما جعله يؤسس وجده على دوام ذكر الله، ليعمق به ومن خلاله مفهوم (**الذكر**) معنى ودلالة في الفكر الصوفي، **من وجهة نظري**، حينما أنشد:

ذكرتُ ولم أذكر حقيقة ذكره ... ولكن بداوي الحق تبدوا فأنطقُ

إذا ما بدى ذكر لذكرٍ ذكرته ... يغيبني عن ذكر ذكري فأغرقُ

وإغرق بالذكر الذي قد ذكرته ... عن الذكر بالذكر الذي هو أسبقُ[31]

---

(27) د. نظلة، (فصل – إن للقوم عبارات تفردوا بها، وإصطلاحات فيما بينهم، ضمن كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف لأبي بكر الكلاباذي)، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ص 81 – 82.

(28) د. نظلة، (في تفسير ألفاظ المشكلة تدور بين هذه الطائفة وبيان ما يشكل منها، ضمن كتاب الرسالة القشيرية لعبد الكريم بن هوازن القشيري)، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ص 100.

(29) أنظر: د. نظلة، (فصل – إن للقوم عبارات تفردوا بها، وإصطلاحات فيما بينهم، ضمن كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف لأبي بكر الكلاباذي)، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ص 68.

(30) عيسى القادري، جامع الأنوار في مناقب الأخيار، ص 364.

(31) أيضاً، ص 357.

ولربما كان ذكر النّوري إنعكاساً، **من وجهة نظري**، لحضوره مجالس (**السماع**) الصوفية؛ وهو في الوقت الذي يحذر فيه المريد من السماع بالشاهد،[32] يرى في تفسير قوله سبحانه: (**وترى الجبال تحسبها هامدة وهي تمر مرّ السحاب**)[33] قوله: ""**ما بلغت مقامي في السماع**"". لكون مقامه في (**السماع**) يتحدد في مضمون قوله: ""**الرمز إليه بالإشارة دون الإفصاح، والكناية دون الإيضاح**"". فأنشد:

ربّ ورقاء هتوف في الضحى ... ذات شجو صدمت في فننِ

فبكائي ربما أرّقها ... وبُكاها ربّما أرّقني

ولقد أشكو فما أفهمها ... ولقد تشكو فما تفهمني

غير أني بالجوى أعرفها ... وهي أيضاً بالجوى تعرفني[34]

ووفقاً لما صدر عنه من ألفاظ وعبارات لغوية نثرية تارة، وتارة شعرية شكّلت مضمون تجربته الصوفية؛ فالنّوري قد أسهم في توضيح مضمون هذا المفهوم أو ذاك المصطلح الصوفي إنعكاساً في الوقت نفسه لما مرَّ به هو من حال في حياته الروحية وتجربته الذوقية.

ويرى النّوري في ما صدر عنه من أقوال وعبارات نثر وشعر تدل على، وتتضمن لمفهوم (**الإشارة**) بوصفها لغة يعبر من خلالها الصوفي عن مكنونه الروحي، حينما تعجز لغة العبارة عن ذلك، فقال عن الإشارة حينما سُئل عنها، وكأنه حدد معناها ودلالتها، **من وجهة نظري**،: ""**تغني عن العبارة ووجد إشارة الى الحق إستغراق السرائر بالصدق**"".[35]

وتأسيساً على ما تقدم أقام النّوري تجربته الصوفية على مصطلحي (**الجمع والتفرقة**) الصوفيين، إذ عبّر عنهما في قول دقيق وعميق صاغه بعبارة لغوية

---

(32) أنظر: شرف، التصوف الإسلامي، ص 283.

(33) القرآن الكريم، سورة النمل / آية 88.

(34) عيسى القادري، جامع الأنوار في مناقب الأخيار، ص 360.

(35) أيضاً، ص 363.

شكّلت معنى ومضمون تجربته الروحية الصوفية فيما بعد، فكانت عبارة فسّرت نفسها بنفسها ببلاغة ملحوظة، حينما قال: ""**الجمع بالحق تفرقة عن غيره، والتفرقة عن غيره جمع به**"" وصولاً للمقامات العُلا التي إنقطع بها النّوري عن الخلائق وعن كل ما سوى الله، حيثُ لا وجود للعبد لدى ظهور سلطان الحق. وعندها تحقق للنّوري شهوده بالحق أي كونه مع الحق في وحدة شهود، فقال: ""**إن الحق إذا ظهر، تلاشى كل ما حجب وستر**"".

وهكذا وصل النّوري الى وحدة الشهود، فصار يُعرف في الفكر الصوفي بمصطلح (**الشهود**)، بعدما إقترن هذا المصطلح به، والذي شكلّ مضمون تجربته الروحية، وعلى وفق ما عبّر عنها بلغة نثر رائعة، حين قال: ""**فإن لله عباد يسمعون بالله وينظرون بالله ويصدرون بالله ويردون بالله**"".[36]

منطلقاً من كون التصوف لديه، هو ""**ترك كل حظ للنفس**"".[37] ليصل من خلال تصوفه هذا الى إرساء نظريته في وحدة الشهود ومضمونها معرفة الله فكرياً؛ ولكنه لم يغفل كون التصوف سلوكاً وأخلاقاً يؤدي به في حال تطبيقه وممارسته وإتصافه به الى تحقيق وحدته ما الشهودية وصولاً الى معرفته سبحانه وفقاً لسلوكه الطريق تصوفاً. ولهذا قال حينما سُئل عن التصوف: ""**ليس التصوف رسوم ولا علوم، ولكنه أخلاق**"" أي ""**التصوف كلُّه أخلاق**"" في تعبير آخر له.[38]

وفي الوقت نفسه، وظّف النّوري مصطلحات (**القرب والبعد**) الصوفية للتعبير عن شهوده، وهو ما، **أفهمُ**، من قوله الذي يخاطب فيه أحد أصحاب أبي حمزة الصوفي (ت269هـ)، بعدما يقرأه سلامه، ويقول له، أي لأبي حمزة، فيما

(36) أنظر: د. نظلة، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص 115 – 116؛ والسُلّمي، طبقات الصوفية، ص 167؛ والأصبهاني، حلية الأولياء، ج10، ص 251؛ وعبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، ط1، القاهرة 1954، ج1، ص 74.

(37) أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، نشرة: محمود أمين النواوي، القاهرة 1969، ص 34؛ وأنظر: السلّمي، طبقات الصوفية، ص 166.

(38) عيسى القادري، جامع الأنوار في مناقب الأخيار، ص 363. وقد أوضح النّوري قواعد طريقه الصوفي مفصلا إياه في عشرة خطوات لابد للسالك من العمل بها. ص 364.

نصه: ""**قرب القرب فيما نحن فيه بعد البعد، فأما القرب بالذات فتعالى الله الملك الحق عنه فإنه متقدس عن الحدود والأقطار والنهاية والمقدار ما إتصل به مخلوق ولا إنفصل عنه حادث مسبوق به جلّت الصمدية عن قبول الوصل والفصل، فقرب هو في نعته محال، وهو تداني الذوات، وقرب هو واجب في نعته، وهو قرب بالعلم والرؤية، وقرب هو جائز في وصفه يخصه به من يشاء من عباده وهو قرب الفضل باللطف**"".[39]

لذا أنشد قائلاً:

كفى حزناً إني أناديك دائباً كأنني بعيد أو كأنك غائبُ

وأسأل منك الفضل من غير رغبة فلم أر مثلي زاهداً وهو راغبُ[40]

يبدو لي من دقة العبارات اللغوية التي صدرت عن النّوري في الدلالة على المعرفة الصوفية، ما يؤشرُ ضمناً مدى معاناته في معرفته، وفي التعبير عن مضموها بلغة دقيقة ثرية ومعقدة في معانيها، لتكشف عمّا وصل إليه من مرتبة معرفية، من جانب؛ ولتكشف من جانب آخر عمّا لم يستطع النّوري النطق به والإفصاح عنه.

ومهما يكن فلابد للنّوري، **من وجهة نظري**، من ترجمة معرفته باللسان كدلالة على التعبير والنطق والكلام. لهذا يرى النّوري بأن أول ما فرضه الله على عباده المعرفة بدليل قوله عزّ وجلّ: (**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**).[41] للدلالة على كون المعرفة تقوم على العبادة، وتفسير العبادة يقوم على المعرفة.

في الوقت الذي تفرّد فيه النّوري بتمييز بارع وواضح للعلم والمعرفة، حينما ينسب ما تراه العين الى العلم، وينسب ما يعلمه القلب الى المعرفة[42] فقال ما

(39) د. نظلة؛ (في تفسير ألفاظ المشكلة تدور بين هذه الطائفة وبيان ما يشكل منها، ضمن كتاب الرسالة القشيرية لعبد الكريم بن هوازن القشيري)، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ص 100.
(40) عيسى القادري، جامع الأنوار في مناقب الأخيار، ص 365.
(41) القرآن الكريم، سورة الذاريات / آية 56.
(42) أنظر: السرّاج، اللّمع، ص 435.

نصه: ""**كلما رأته العيون نُسب الى العلم، وكلما علمته القلوب نسب الى اليقين**"".[43]

ولهذا كان العالِم لدى النّوري هو من ""**يعمل بعلمه**"" موصوفاً بصفتيَ العلم والعمل؛ بينما العارف معروفاً ووصفه محسوماً لديه وهو الذي يتفرد بالمعرفة الصوفية (= معرفة الله).[44] ولهذا قال: ""**أعز الأشياء في زماننا شيئان، عالم يعمل بعلمه، وعارف ينطق عن حكمة**"".[45] متفقاً في وصفه هذا مع من تقدمه من المتصوفة، وعلى وفق ما يتضح لدى أبي سفيان الثوري (ت161هـ)[46] والحارث بن أسد المحاسبي (ت243هـ).[47]

الأمر الذي جعل النّوري يصف العارف عبر مفردة النطق كدلالة لغوية تعبيرية عما يصدر عنه من معرفة، فأقر له النطق عن الحقيقة.[48] وهو ما قاله الخرّاز[49] أيضاً من قبله، وأقره أبو حيان التوحيدي (ت414هـ)[50] وإبن سبعين[51] من بعده أيضاً.

وهذه المعرفة أي معرفة الله تنتهي بالنّوري لا محالة الى الحيرة والوله والدهشة والقلق والعجز التام في التعبير عن كنهها والإحاطة بها، مهما بلغ في مقام المعرفة،

---

(43) ويدل في الوقت نفسه على ما قدم النّوري من تعريف لحال (النسبة) إصطلاحاً في الفكر الصوفي والذي إعترف به فنُسب إليه. أنظر: د. نظلة، (في شرح الألفاظ المشكلة الجارية في كلام الصوفية، ضمن كتاب اللّمع لأبي نصر السرّاج)، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ص 49.

(44) أنظر: علي بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب، ترجمة: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت 1980، ج1، ص 344.

(45) أبو عبد الرحمن السلّمي، طبقات الصوفية، نشرة: نور الدين شريبة، القاهرة 1986، ص 169.

(46) أنظر: أبو طالب المكي، قوت القلوب، القاهرة 1932، ج2، ص 11.

(47) أنظر: السرّاج، اللّمع، ص 240 – 241.

(48) أنظر: السُلّمي، طبقات الصوفية، ص 232 و169.

(49) للتفصيلات، أنظر: الشعراني، الطبقات الكبرى، ج1، ص 79 و75.

(50) للتفصيلات، أنظر: أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية والأنفاس الرحمانية، نشرة: د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1950، ص 171 و388.

(51) للتفصيلات، أنظر: عبد الحق بن سبعين، رسائل إبن سبعين، نشرة: د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة (د.ت)، ص 358 و362 و33.

وهو ما يتضح من تأمل نصوصه الصوفية[52] فقال: ""**حيل بيني وبين قلبي أربعين سنة، وما إشتهيتً شيئاً ولا تمنيتُ شيئاً، ولا إستحسنتُ شيئاً منذُ عرفتُ ربي**"".[53] متسقاً مع ما ورد في أقوال أبي يزيد البسطامي (ت261هـ) (**54**)[54] وموقف سهل بن عبد الله التستري (ت283هـ)[55] ممن سبقه، وليتفق مع طرح النّوري هذا من جاء من بعده من المتصوفة، وهم: الشبّلي[56] والتوحيدي[57] وجمال الدين محمد أبي المواهب الشاذلي (ت800هـ).[58]

ولأن معرفة الله لدى النّوري لا تتمّ بالعقل لأنه عاجز والعاجز لا يدل إلاّ على عاجز مثله، فمعرفته سبحانه به هو، بنور يقذفه مباشرة في القلب. وعليه فمعرفة الله معرفة قلبية، بعدما يقرّ النّوري بعجز العقل عن المعرفة لأنه محدود مكيف محيث، فلا يصل الى الله سبحانه، اللامحدود اللامكيف اللامحيث، وإذا عرف العقل الله فيعرفه بالله.[59] لهذا ""**كان يُقال له أمين القلوب**"".[60]

وقد **لاحظتُ** الإلتقاء المعرفي مع النّوري يتضح لدى التوحيدي[61] وعبد الله

---

(52) للتفصيلات، أنظر: عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الدّريّة في تراجم السادة الصوفية، نشرة: محمود حسن ربيع، القاهرة 1938، ج1، ص 195.
(53) عيسى القادري، جامع الأنوار في مناقب الأخيار، ص 357.
(54) للتفصيلات، أنظر: السهلجي، النور من كلمات أبي طيفور، نشرة: د. عبد الرحمن بدوي، ضمن كتابه (شطحات الصوفية، الكويت 1976)، ص 131 و165.
(55) للتفصيلات، أنظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ج2، ص 605.
(56) للتفصيلات، أنظر: الهجويري، كشف المحجوب، ج2، ص 516.
(57) للتفصيلات، أنظر: التوحيدي، الإشارات الإلهية، ص 212 و191 و358 - 359 و364.
(58) للتفصيلات، أنظر: جمال الدين محمد أبي المواهب الشاذلي، قوانين حكم الإشراق الى كافة الصوفية في الآفاق، القاهرة 1961، ص 55.
(59) أنظر: السرّاج، اللّمع، ص 58 و63.
(60) عيسى القادري، جامع الأنوار في مناقب الأخيار، ص 354.
(61) أنظر: التوحيدي، الإشارات الإلهية، ص 137.

الأنصاري الهروي (ت481هـ)[62] ومحيي الدين بن عربي.[63] حيث عبروا عن مضمون فكرته في موقفهم المعرفي من العقل.

أما أساس معرفة الله لدى النّوري فهو حبه سبحانه، إنطلاقا من قوله عزّ وجلّ (**يُحبهم ويحبونه**).[64] فبالمحبة تهتك ""**الأستار**"" وتكشف ""**الأسرار**"" وفقاً للنّوري.[65] ومن هذا الأساس ينطلق النّوري لإيضاح موقفه من الفناء، حيث ينتهي الأمر به إلى وحدة الشهود.

إذ يوضح النّوري أن فناءه يكون في حال جمعه بالله، وأن فناءه عما سوى الله هو تقرب إلى الله ""**حيث أن سبيل الفانين الفناء في حبهم لله وسبيل الباقين ببقائه. ومن إرتفع عن الفناء والبقاء فحينئذ لا فناء ولا بقاء**"".[66] فالجمع والفناء صفتان للنّوري لا هما مرحلة في حال فنائه بالله، بل بالله يكون القرب إليه ومنه.[67] ولذلك قال النّوري: ""**إن لله عباداً إذا قاموا قاموا بالله وإذا نطقوا نطقوا بالله**"".[68]

ومعرفة الله عزّ وجلّ لدى النّوري لا تتحقق للصوفي ما لم يتأدب بآدابها، ويخوض غمار مراحلها، فربما تحققت له بعدئذ، فيقول: ""**لا تصل الى أوائل مبتدأ حواشي المعرفة حتى تخوض الى الله عزّ وجلّ سبع بحار من نيران، بحراً بعد بحر، فعسى بعد ذلك تقع على أوائل بدء علم المعرفة**"".[69]

---

(62) أنظر: عبد الله الأنصاري الهروي، منازل السائرين الى رب العالمين، ترجمة: روان فرهادي، 1355ه، ص 36؛ ود. محمد سعيد الأفغاني، شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري – مبادئه وآراؤه الكلامية والروحية، القاهرة 1968، ص 142 و173 و223.

(63) أنظر: محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، نشرة: د. أبو العلا عفيفي، بيروت 1946، ج1، 122 و85 و182.

(64) القرآن الكريم، سورة المائدة / آية 54.

(65) عيسى القادري، جامع الأنوار في مناقب الأخيار، ص 364.

(66) الأصبهاني، حلية الأولياء، ج10، ص 253.

(67) د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة 1966، ص 189.

(68) عيسى القادري، جامع الأنوار في مناقب الأخيار، ص 356.

(69) أيضاً، ص 363.

وأنشد النّوري أبيات من الشعر نظمها لنفسه، وكأنه يوضح ما هي بحـور معرفة الله سبحانه لديه، ووفقاً **لما أرى**، إذ تُعدُّ هذه الأبيات الشعرية دلالة على ما مرّ به هو من هذه البحور، فجمعها في قوله:

الى الله أشكو طول شوقي وحـيرتي ... ووجدي بما طالـت علـيّ مطالبـه

ومن قد برى جسمي وكدّر عيشتي ... ويمنعني المـاء الـذي أنـا شـاربه

فيا ليت شعري ما الذي فيه راحـتي ... وما آخر الأمر ألذي أنا طالبـه[70]

وقد وضح النّوري في عبارة دقيقة جامعة مانعة، معـنى المعرفـة الصـوفية (=معرفـة الله) في قولـه: "**"مـن لم يعـرف الله في الـدنيا، لم يعـرف الله في الآخرة""**.[71]

ويُعدُّ النّوري أول من عبّر عن تجربته الصوفية في وحدة الشهود نظماً، بعدما شعر بعجز لغة النثر عن بيان معاناته الروحية الوجدانية الذوقية الصوفية بوضوح، فإتجه صوب لغة الشعر التي يرى فيها تعبيراً مؤثراً ومباشراً عن حاله، لما تتضمن من صور تعبيرية رمزية وإشارية دقيقة ومعمقة. حينما أنشد، في تعـبير دقيـق عـن شهوده، قائلاً:

شهدتُ ولم أشـهد لحاظـاً لحظتـه ... وحسب لحاظ شاهد غـير مشـهد

وغبتُ مغيباً غـاب للغيـب غيبـه ... فلاح ظهور غيبـه غـير مفقـد[72]

وقوله، أيضاً:

أمـا تـرى هـيّمني ... شـردني عـن وطـني

إذا تغيّبـتُ بـدا ... وإن بـدا غيّـبني

---

(70) أيضاً، ص 363.

(71) أيضاً، ص 363.

(72) أنظر: د. نظلة، (فصل – إن للقوم عبارات تفردوا بها، وإصطلاحات فيما بينهم، ضمن كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف لأبـي بكر الكلاباذي)، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ص 72.

واصـــلني حـــتى إذا واصـــلته فاصـــلني
يقول لا تشّـــهد مـــا تشّهدُ أو تشّـــهدني[73]

ولابد من القول ان وحدة الشهود النّورية قد أشرت ضمنياً ما عـــبر عنـــه النّوري من مفاهيم ومصطلحات الصوفية حينما يتّم تفكيك نصه الشعري هـــذا. ومن هذه المفاهيم والمصطلحات الصوفية يرد مصطلح (**الحضور**) الـــذي صـــاغه النّوري في تعبير صوفي دقيق، بعدما تذوق هذا الحال ومرّ به، فهو كمن حضر قلبه يقيناً، وغاب عنه عياناً، فكان الحاضر الغائب. متمثلاً في قوله:

إذا تغيّبـــــتُ بـــــدا وإن بـــــدا غيّـــبني[74]

ويُعدُّ نص النّوري الشعري هذا، تعبيراً، في الوقت نفســه، عـــن مصـــطلح (**الوطر**) الصوفي وفقاً لما تحقق للنّوري من موقف خارج عن نعت البشرية وحـــظ النفس الإنسانية فكان له المكان المعلى في وطره هذا، وعلى وفق ما عبرّ عنـــه في الأبيات:

أمـــا تـــرى هـــيّمني شـــرّدني عـــن وطـــني
إذا تغيّبـــــتُ بـــــدا وإن بـــــدا غيّـــــبني
يقول لا تشّـــهد مـــا تشّـــهدُ أو تشّـــهدني[75]

---

(73) الأصبهاني، حلية الأولياء، ج10، ص 250؛ وللمقارنـــة، أنظـــر: الســـرّاج، اللُمـــع، ص 426.

(74) أنظر: د. نظلة، (في شرح الألفاظ المشكلة الجارية في كلام الصوفية، ضـــمن كتـــاب اللّمع لأبـــي نصر السرّاج)، معجـــم نصـــوص المصـــطلح الصـــوفي في الإســـلام، ص 33.

(75) أنظر: د. نظلة، (في شرح الألفاظ المشكلة الجارية في كلام الصوفية، ضـــمن كتـــاب اللّمع لأبـــي نصر السرّاج)، معجـــم نصـــوص المصـــطلح الصـــوفي في الإســـلام، ص 58.

وهو دلالة، في الوقت نفسه، على معنى قول النّوري في تعبيره عن مصطلحات (التواجد والوجد والوجود): ""**أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد، أي إذا وجدتُ ربي فقدتُ قلبي، وإذا وجدتُ قلبي فقدتُ ربي**"".[76]

وما تضمنه قوله أيضاً من تصريح واضح يفصح عن التصور الحسي للزمان بكل تفصيلاته المدركة والمحسوسة (= سنين وأشهر، صباح ومساء، وليل ونهار، ساعات وأيام) أي من خلال الإحساس بالزمان والوعي له، واصفاً حاله ومعبراً عن هدفه وغايته عبر مقياس الزمان الحسي،[77] وهو ما يتضح أيضاً، في قوله: ""**إذا طلع الصباح أستغنى عن المصباح**"".[78] وقوله: ""**حيل بيني وبين قلبي أربعين سنة**"".[79] متأثراً بهذا القدر أو ذاك بأقوال وعبارات من تقدمه من المتصوفة كالبسطامي[80] والتستري.[81]

على أن ما بلغ إليه النّوري من وحدة شهود لم يكُن إلاّ من خلال إتباع نهج توفيقي يؤسس على الربط بين الحقيقة والشريعة، الشريعة المؤيّدة بالحقيقة، والحقيقة المقيّدة بالشريعة، والذي يؤكد على ما مرّ من أحوال وهو يسلك الطريق الصوفي، وما إتصف به طابعه السلوكي الأخلاقي في تربية النفس وتهذيبها، مقترناً بالحب الإلهي منبثقاً منه، ومرسخاً على التكليف الديني ورسوم العبادة وما لها من دور هام في تعميق تجربته الصوفية.[82]

---

(76) د. نظلة، (في تفسير ألفاظ المشكلة تدور بين هذه الطائفة وبيان ما يشكل منها، ضمن كتاب الرسالة القشيرية لعبد الكريم بن هوازن القشيري)، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ص 90.

(77) أنظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ج1، ص 203.

(78) د. نظلة، (في تفسير ألفاظ المشكلة تدور بين هذه الطائفة وبيان ما يشكل منها، ضمن كتاب الرسالة القشيرية لعبد الكريم بن هوازن القشيري)، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ص 100.

(79) عيسى القادري، جامع الأنوار في مناقب الأخيار، ص 357.

(80) للتفصيلات، أنظر: السهلجي، النور من كلمات أبي طيفور، ضمن كتاب (شطحات الصوفية لبدوي)، ص 84 – 85 و141 و90.

(81) للتفصيلات، أنظر: الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 172.

(82) أنظر: د. عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 122؛ ود.ألبير نصري نادر، التصوف الإسلامي، بيروت 1960، ص 44.

وقد وصف النّوري حاله الصوفي قائلاً: ""إشتغلت بالرياضة والعبادة عدّة من السنين فلم يفتح عليّ، ولم يزل طائر الروح مسجوناً في قفص مكائـد الـنفس الأمارة، فبالغتُ في الرياضة والعبادة والمجاهدة، فلم أزال كمـا كنـتُ، فقلـت: لأعدمن وجودي أو لابلغنّ مقصودي، وحدثت نفسي وعاتبتها، فقلتُ: أما كفاك أن تتبعي الهوى، وتسلكي سبيل الردى، وترفلي في ثياب الغفـلات، وتجـولي في ميادين المشتهيات، الى متى أنت في رذائـل الأوصـاف، فقـد سـبقك الأرذال والأشراف، أما لك إنقاء، أما لك إنصاف، ثم إعتزلت عن الناس، وتجنبـتُ عـن المخالطة بهم والإستئناس، ولازمتُ الخلوة أربعين سنة، لا أذوق طعم النوم سـنة، فلما رجعتُ الى أحوالي، وتبينتُ بعد ذلك مالي، رأيتُ نفسي خالية عن الأحوال، عارية عن لباس أهل الكمال، فتفكرتُ في ذلك وتفحصتُ عن علّة ضيق المسالك، فوجدتُ ذلك بسبب موافقة النفس والقلب في تسويل الأعمال وحب المقاصـد والرغبة في الآمال، فسلكتُ سبيل اليأس والحرمان، وقطعتُ الرجاء عن كل مـا سوى الرحمن، فنلتُ بقطع الرجاء المرتجى"".[83]

ولعل ما حقق النّوري من وحدة شهودية في تجربته الصوفية، إنعكست على ما تحقق له من وقائع ذات طبيعة خارقة وشعور خارق صـدر عنـه لتسـتكمل الصورة المرسومة والمتممة لحياته الصوفية ألا وهي الكرامة. بدءً بإسمـه، فتـذكر المصادر إن النّوري ""**إذا تكلّم لمعت الأنوار من فيـه، وإذا جلـس في رباطـه منفرداً ظهرت الأنوار فيه، ولذلك عُرف بالنّوري**"".[84] وما عُـرف النّـوري عن كراماته المادية (=الظاهرة) والموضحة بوقائع مادية مرئية ومحسوسة، ومنـها: ""**إذا دخل مسجد الشونيزي إنقطع ضوء السراج**""،[85] وإلتصاق حافات شط دجلة له ليعبر.[86] وكأن النّوري، **من وجهة نظري**، يُدرك تمام الإدراك صـدور

---

(83) عيسى القادري، جامع الأنوار في مناقب الأخيار، ص 355.

(84) أيضاً، ص 354.

(85) أيضاً، ص 355.

(86) أنظر: المناوي، الكواكب الدّريّة، ج1، ص 195. وللإطلاع على تفصيلات ما تحقـق للنّوري من كرامات، أنظر: عيسى القادري، جامع الأنوار في مناقب الأخيار، ص 355 و357 و362.

الكرامة عنه، مع كون صدورها يتمُّ بصورة عفوية أي من دون قصد مسبق منه.

ومما هو جدير بالذكر أن سبب وفاة النّوري وفقاً لما تروي المصادر، هو سماعه بيت شعر نصه:

لا زلتُ أنزل من ودادك منزلاً تتحير الألباب عند نزوله

فهام النّوري من وقته في الصحراء متواجداً يمشي ويعيد البيت حتى وقع سكراناً من فرط وجده، على أجمة قصب قُطع وبقيت أصوله كالسيوف، فسال الدم من قدميه، فتورمت، ومات فدفن في مقبرة الشونيزي ببغداد.(87) ""**وقيل له عند النزاع قل لا إله إلاّ الله، فقال: أليس إليه أعود**"".(88)

---

(87) أنظر: أبو يحيى بن علي الحكيم البغدادي، مختار مختصر تاريخ بغداد لأبي بكر يحيى بن علي الخطيب، ط 1، وزارة الثقافة، بغداد 2013، ص 134؛ وعيسى القادري، جامع الأنوار في مناقب الأخيار، ص 358.

(88) عيسى القادري، جامع الأنوار في مناقب الأخيار، ص 358.

التصوف والسلم
"مقاربة أخلاقية"

شريف الدين بن دويه[1]

يقول **الإمام الشافعي** في حق الدنيا:

ومـــا هـــي إلا جيفـــةُ مســـتحيلةٌ عليها كـــلاب هَمُّهُـــن اجتـــذابها

فإن تجتنبها عشتَ سِـــلْماً لأهلـــها وإن تجتـــذبها ناهشَـــتك كلابُهـــا

يمثّل تاريخ الصوفية مرجعاً رئيسا لمسألة التباين الدلالي لمصطلح التصوف، إذ عايشت المدرسة في مسارها الوجودي كثيرا من اللحظات العسيرة، إذ لم تمرّ منذ ظهورها دون أن تطرح خلفها في كل محطة تاريخية جدلا أو إشـــكالا، ودون أن تصبح محور صراع عنيف.. و قد كان حقل الأشكلة للظاهرة الصـــوفية شـــاملا لنظام المفاهيم وبنية التصورات، إذ لم يعرف مفهوم التصوف إجماعا بين رجـــال التصوف أنفسهم، ولا كانت الطرق السلوكية، وآداب المريد محور اتفاق بينـــهم، وممّا زاد في حدّة الأشكلة طبيعة اللغة الصوفية نفسها، فكان من الحتمي أن وقـــع التصوف بين مريد وبين رافض، والمحكّ الذي يضع المواقف الرافضـــة في موقـــع تراجعي هو فلسفة المدرسة التربوية، والتي أثبتت جدارتها في الارتقـــاء بـــالمرء إلى المراتب العليا، والتي تعكس بحق مراتب التكريم الإلهي.

---

(1) أستاذ مساعد شعبة الفلسفة جامعة سعيدة الجزائر

مفهوم التصوف:

لقد كان مفهوم التصوف من بين المحطات الإشكالية في تاريخ هذا التوجه الفكري، وتوصيفه بالخصوصية الزئبقية لا يجانب الحقيقة، إذ هو عند أهله الحكمة عينها" صوفيا"، أو طلب الحكمة والتعلق بها، لأنها السبيل الأوحد لبلوغ المراتب الربانية، ونجد الربط بين التصوف والحكمة "صوفيا" عند البعض من مؤرخي المدرسة، وينسب هذا الرأي إلى الفيلسوف البيروني: ".. إن من اليونانيين من كان يرى الوجود الحقيقي للعلة الأولى فقط لاستغنائها بذاتها.. والحق هو الواحد الأول فقط، وهذا رأي السوفية، وهم الحكماء.. و"سوف" باليونانية الحكمة.."[(2)]"، والحكمة المقصودة عند المدرسة ليست الفضاء النظري الخالص، بل هي العمل والممارسة أو ما يمكن الاصطلاح عليه بالحكمة العملية وعلى رأسها الأخلاق، يقول النوري (295هـ): "ليس التصوف برسوم ولا علوم، ولكنها أخلاق"[(3)].

ونجد التصوف عند البعض من المنحرفين أو مرضى الفكر مظهرا من مظاهر الخرافة والشرك.

وفي الحقيقة نجد أن الاعتقاد في دلالة معينة هو تأسيس لموقف، وانتقاء دلالة هو في حد ذاته موقف، ويكون أيضا بنية في موقف، والتباين القائم بين المدارس الفكرية راجع في الأصل إلى اختلاف البنية الابستيمية لها، التي تكون نتاجا للمفاهيم والتصورات المشكلة للنسق المعرفي، فالتعاطي مع المصطلح تعبير ضمني عن رؤية وتوجه فكري، فالكلمات مجرد مكنونات تكشف عن طبيعة الذات.

التعريفات المتعددة للتصوف تتفق على إضفاء الطابع الأخلاقي عليه، والمرجعية في ذلك ترجع إلى جوهر التصوف، الذي هو طريقة سلوكية بالأصالة قوامها التقشف والزهد، والتخلي عن الرذائل، والتحلي بالفضائل، لتزكو النفس وتسمو الروح.. فهو تعبير عن تجربة أخلاقية، والتعريف التالي يؤكد ذلك:

---

(2) ابو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال (مع ابحاث حول التصوف) دار الكتب الحديثة، القاهرة ط/6.1968. ص 160

(3) عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، دار الفرقد، سوريه الطبعة الاولى 2006 ص 146

التصوف هوبذل المجهود في طلب المقصود، والأنس بالمعبود، وترك الاشتغال بالمفقود..[4]، ويقول أبو بكر الكتاني (233 هـ): "التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق، فقد زاد عليك في الصفاء[5]" وعند الكرخي: "الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق".

التداخل العضوي بين الأخلاق والتربية في المدرسة الصوفية مسألة لا تحتاج إلى بيان، وعليه فان البحث عن آليات لتحقيق القيم الأخلاقية يكون لازمة منطقية عند رواد المدرسة، لأن النظرة الفوقية لمنظومة القيم، التي تضع القيم الأخلاقية وتصنيفها في فضاء متعالي عن الأفراد يفقدها الفاعلية والغاية التي من أجلها وجدت، والتربية كعملية تعليمية تقع بين الوجود النظري للقيم وبين ممارستها، كما أن التنوع الحاصل في التصوف يعود إلى تعدّد المسالك التربوية، فهي طريقة تربوية قبل أن تكون مدرسة نسقية ونمطية.

التصوف والتربية:

يظهر البعد التربوي الأخلاقي للتصوف في الإيحاء الأول للكلمة، والتالي لوقع اللفظ في السمع، فهو من خلال رسمه اللغوي يشير إلى أنه اسم مؤسّس على فعل لغوي يعيش داخل زمن نحوي مفعم بالحركة، مقابلا الاسم الذي يطبع بسمة السكونية، فهو ممارسة يسعى المرء من خلالها بلوغ غاية معينة، تتمثل في اكتساب شيء أو خلق معين، فهي مدرسة عملية، تسعى بالدرجة الأولى إلى تربية البشر، وتأهيلهم لمبدأ استحقاق الخلافة، وما يؤكد ذلك أيضا التسمية التي يتعارف عليها لكثير من الشرائح الاجتماعية والفكرية **بالطُرقية**، أي المدرسة التي تنهج طرقا متعددة، أو المدرسة التي تكون الطرق المتعددة عنوانا لها، فهي تجربة شخصية ومعرفة وجدانية ومعايشة للحقيقة، وعلى هذا الأساس تتعدد، فالطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، وهو مبدأ متعارف عليه في التراث الإسلامي، وهو المبرّر

---

(4) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982 ص 282 (د. ط)

(5) المنقذ من الضلال، مرجع سابق ص 168

الذي وجدناه كافيا للبحث عن الغايات والمقاصد التي تقوم عليها هذه المدرسة من خلال الآليات التعليمية أو الطريقة التربوية التي تكون المحدِّد أو المَعْلم الموضوعي الذي ينبغي تأسيس الحكم عليه في تقييم المدارس الصوفية. تنطلق الرؤية التربوية الصوفية من معالم رئيسة، تشترك فيها جميع الفرق الصوفية، وهي:

الرؤية الكونية التوحيدية:

المدخل الرئيس في فهم المبادئ والمسلمات التي تقوم عليها المدارس الفكرية هو النظر إلى موقع الطبيعة في فلسفة المدرسة، فمن خلالها يمكن قراءة المنطوق واللامنطوق فيها، والكون أو الوجود في ابيستيمية المدرسة الصوفية يتقاطع مع موقفها من الإنسان، فطبيعة الكون المادية ليست إلا مدخلا وأداة لبلوغ الآخرة، فهي مزرعة الآخرة، فالوجود الطبيعي عند المتصوّف وجد من أجل الإنسان، وليس العكس، فهي الأرضية اللازمة لبلوغ شمس الحقيقة، وهي كلها حكمة - كما يقول القطب عبد القادر الجيلاني - وعمل الآخرة كلها قدرة، فهذه مبنية على الحكمة وتلك مبنية على القدرة، فلا تترك عمل في دار الحكمة، ولا تعجز قدرته في دار القدرة[(6)].

البعد الايتيقي للنظرة الكونية عند المتصوفة، ظاهر في لغة أقطاب هذا الفن، وإن كان الرمز هو السمة العامة التي تتصف بها الأنساق الصوفية، فالدنيا أو الوجود ليس إلا وسيلة لبلوغ القرب الإلهي، يقول تعالى: "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الأَرْضِ إِلا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ[(7)]".

الخيرية مدار المسؤولية:

توحي القراءة السطحية للفكر الصوفي، والممارسات الصوفية أن موقع الذات في رؤيتهم النظرية يتقاطع مع فلسفة الكنيسة في موضوع النظر، على قاعدة

(6) عبد القادر الجيلاني، الفتح الرباني، تحقيق انس مهرة، دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة 2006 ص 189

(7) سورة الحج، الآية 65

الاشتراك القائم بينهما في النظر إلى الذات بعين التعلّق الطبيعي والأصيل مع عـــالم الشهوات، ويصبح الزهد صورة إسلامية مستنسخة لمعنى الرهبنة المسيحية، ولكن المرجعية المسيحية في رؤيتها إلى الذات تختلف جوهريا مع الأســس المعتمــدة في التصوف الإسلامي، إذ تكون الخطيئة في الفكر المسيحي الأصل في الدافع والتوجه نحو الأفعال، أما الممارسة الصوفية في التراث الإسلامي فتنطلق من مسلمة الصفاء أي اعتبار الفطرة جبلة رئيسية في الإنسان، وأمر تكــويني، أي أنهــا أصــيلة في الإنسان، وليست مكتسبة، وأقرب إلى الوعي.. أي أن في الإنسان مجموعة مــن القضايا الفطرية، وهو عالم بوجودها فيه.[8] فالإنسان خير بطبيعته" من القضــايا الفطرية التي تشكل بنية الفطرة في فلسفة المدرسة، فهو الكائن الأوحــد المؤهــل للتعالي في المراتب الكمالية، فبالعقل وبقدرة الروح أمام قــوة الشــهوة يســتطيع منافسة الملائكة في مقاماتهم العلوية، والخيرية أصيلة فيه، أما النــزوع نحو الشــر فهي صفة عرضية ناتجة عن تنشئة اجتماعية، وأعتقد أن هذا المبــدأ مــائز أســاس للتصوف الإسلامي عن الثقافة المسيحية، كما نجد عند رواد المدرسة تفرقة مفاهيمية بين الروح والنفس، فالنفس نتاج للأفعال الصادرة عن المرء، أما الروح فهي قــبس الهي، ومتعالية عن الطبيعة النفسية، وفي حالة ارتباط دائم بالأمر الإلهي، أما مــوت الروح فليس إلا تعبيرا مجازيا عن سيطرة النفس البهيمية على الذات البشرية، ونجــد في الأثر الإسلامي الكثير من الحكم التي تؤكد المنحــى الروحــي والأخلاقــي في التصوف، مثل: "من عرف نفسه عرف ربّه" والعبارة العرفانية التي تنسب إلى الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه[9]، التي جاء فيها: "العبودية حقيقة جوهرها الربوبية"، أي أن روح العبودية لله هي سيادة المرء لنفسه أي أن يصبح ربًّا لها، فالتبعية للــنفس والشهوات أي العبودية للنفس مدخلا للهلاك، فـــ "من تزين بزائل فهو مغرور"[10]

---

(8) مرتضى مطهري، الفطرة، ترجمة جعفر الخليلي، مؤسة البعثــة، بــيروت، ط/2.1992 ص 23

(9) الامام جعفر الصادق بن محمد علي الباقر بن علي بن الحسين زين العابدين بن الحسين بــن علي بن ابــي طالب رضوان الله عليهم اجمعين، وهو العالم المؤسس للمدرسة الجعفرية.

(10) احمد النقشبندي، شرح الحكم الغوثية، تحقيق احمد المزيدي، دار الافاق العربية، القاهرة ص 132

فالخطوة الأولى لحصول القرب الإلهي هي المعرفة، وتلك هي الحكمة التي تعكّر صفو الحياة عند المريد الصوفي، وهي التي تحدّد أيضا المراتب والمقامات المتنافس حولها، فمعرفة الذات من خلال الإقبال على الحكمة النظرية يكون غير كاف لبلوغ المرام لأن فضاء التجربة النظرية يقف عند فهم العلائق المشتركة بين عناصر الكون، أما المحك الحقيقي للوعي، فهو الممارسة والمكابدة.

إلهية الذات:

تطرح كلمة إلهية الذات عند المدرسة الصوفية كثيرا من القراءات والتأويلات الخاطئة، إذ يظن البعض أن القصد الحقيقي من العبارة هو الحلول أو الاتحاد، ولكن الارتكان إلى الانحراف بالدلالة أصبح ديدن البعض إن لم نقل الكثير من المفكرين العرب والإسلاميين، إذ نجدهم يمنحون أنفسهم شرعية القراءة، وتوجيهها إلى المرامي التي يقصدون إليها على قاعدة مشروعية التأويل، ولكن الصفة الإلهية عند المدرسة مسألة اعتبارية وليست حقيقية، فالإلهية رؤية أخلاقية تظهر في اعتبار الكائن الإنساني آية من آيات الله ينبغي احترامها وتوقيرها، وتجاوز الاعتبارات الهامشية، جهوية كانت أو جنسية، أو إثنية، ويقترب مفهوم الإلهية من مفهوم الإنسانية في عصر الأنوار، فتقديس الإنسان، في عصر الأنوار لا يقصد به الحلول أو الاتحاد، أما تقديس الإنسان عند المتصوفة، فانحراف عن الدين.. ساء ما يحكمون.

ومن الطرائف المأثورة عن العرفاء أن مدخل القرآن الكريم يبدأ **بسم الله**، وأخر كلمة في القرآن هي **الناس**، وهذا يؤكد أهمية الإنسان في الإسلام، فحركة القرآن الكريم بكل مضامينه، ورمزيته تسير نحو خدمة الإنسان، أي أن الغاية الحقيقية في الشرع الإسلامي هو الرقي أو الارتقاء بالإنسان ليس إلا.. وقراءة المتصوفة ليست بدعة مستحدثة من أوهامهم أو تجاربهم الشخصية، بل هي مجرد قراءة للقرآن الكريم، وإذا كان القرآن يجمعكم، فلم اختلافكم؟! كما تملك الذات عند رواد المدرسة دلالة روحية، إذ تتحدد من خلال اعتبار الذات جزء من النور الإلهي الآخر، أو قبس رحماني، يقول الشيخ الرئيس ابن سينا في عينيته:

هَبَطَتْ إِلَيْكَ مِنَ المَحَلِّ الأَرْفَعِ وَرْقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعِ
مَحْجُوبَةٌ عَنْ مُقْلَةِ كُلِّ عَارِفٍ وَهْيَ الَّتِي سَفَرَتْ وَلَمْ تَتَبَرْقَعِ
وَصَلَتْ عَلَى كُرْهٍ إِلَيْكَ وَرُبَّمَا كَرِهَتْ فِرَاقَكَ وَهْيَ ذَاتُ تَفَجُّعِ

يعتقد الصوفية أن التعدّد الذي يطبع الذات في شتّى صورها: أنا أو أنت، هو.. هي.. ليس إلا مظهرا من مظاهر التوحيد، فهي آية من آيات الله، فالكل يستبطن الروح الإلهي، وعليه فالرؤية الواجبة الحصول في عرف الصوفي هي اعتبار الغير تجلٍّ وآية من آيات المحبوب، فكل ما يكون أمام الإنسان – كما يرى ايكارت – متكثرا من الناحية الخارجية فهو في الحقيقة واحد، وجميع الأوراق الحشائش، والأشجار، وجميع الأشياء واحدة، تلك هي الأعماق البعيدة.(11)

الذات الموضوعي والمستقل عن الذات الفردي ليس مطيّة لبلوغ المآرب الذاتية، بل هو جزء أو بنية في وحدة كونية متكاملة تمثل عظمة الحنان المنان، والتباين القائم في النظرات راجع إلى الارتباط الموجود بين عالم الأرض، والابتعاد عن سنن السماء، فسلطة الذات توجب عالما سماويا وملكوتيا حاول "الحلاج" تهيئة أرضيته اصطلح عليه بـ "دولة الروح".

فلسفة الزهد:

يعتبر الدافع أو الحافز من القواسم المشتركة بين المدارس التربوية، في تفسير عملية التربية والتعليم، وبدونه تصبح العملية التربوية مجرّد عبث، وفي المدرسة الصوفية قاعدة ضرورية للمتعلم أو المريد، وإذا كان الدافع في النظريات الغربية يتأسّس على الرغبة في الامتلاك أو الحيازة، فإن الدافع في الرؤية الصوفية يكون بالتنازل عن الرغبة في الامتلاك أي الزهد الذي هو عزوف النفس عن الدنيا وانزوائها عنها طوعا مع القدرة عليها، واصله العلم والنور الذي يشرق في

(11) ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، القاهرة 1999 ص 87

القلب حتى ينشرح ويتضح به أن الآخرة خير وأبقى، وثمرته فهي القناعة من الدنيا بقدر الضرورة إلا بقدر زاد الراكب، وموقع التقشف والزهد في الأساليب التربوية عند مشايخ الصوفية مهم في تهيئة المريدين لبلوغ المقامات الربانية، فهو مدخل ضروري للارتقاء بالذات إلى مستوى البشرية بالفعل، فالقدرة على التحكّم في النفس يمنح الأهلية للمرء في بلوغ مرتبة العبودية الحقة، وهي الغاية التي أعلنها الشرع للخلق ألا وهي العبادة: (**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**[12]).

ومن الحكم المأثورة في هذه المدارس، التي تتكرر في كثير من التجارب الصوفية التربوية التأكيد على قول النبي الأكرم: "حب الدنيا رأس كل خطيئة"، فالنظر إلى الدنيا بعين الرغبة، بداية الانحراف الفكري والسلوكي، فالحب أو التعلق بالوجود الطبيعي مدخلا للرذائل، فأهل التصوف هم على حد تعبير النبهاني هم أهل مكارم الأخلاق وهم من أسقطوا الياءات الثلاث فلا يقولون ل**ي** ولا عند**ي** ولا متاع**ي** أي لا يضيفون إلى أنفسهم شيئا، أي لا ملك لهم دون خلق الله فهم فيما بين أيديهم على السواء مع جميع ما سوى الله[13]، وقد ورد أيضا عن أمير المؤمنين الإمام علي كرم الله وجهه: "الدنيا إذا أبصرت إليها أعمتك، وإذا أبصرت بها بصّرتك"، فحقيقة الدنيا عند أمير الصوفية هي سفينة السفر، وليست منزلا للاستقرار، فالحياة الدنيا تحمل وجهين، الوجه الأول إغرائي يتمثل في إيقاع الفرد في موقع المحك أمام قوة الشهوة التي تمثل جزءا من الطبيعة البشرية، والوجه الثاني تكون فيه وسيلة للتقرب إلى الله من خلال العمل الصالح، ويمثل الشيخ محي الدين بن عربي علاقة الصوفي بالدنيا بالتمثيل التالي:

"رجل صرف وجهه للشمس فرجع ظله خلفه، فقصد الشمس، فاتبعه ظله ولم يلحقه ولا نال منه إلا ما حصل تحت قدميه.. ثم هذا الرجل إن اقبل بوجهه على ظله واستدبر الشمس وجرى ليلحق ظله فلا هو لحق الظل وقد فاته حظه من الشمس.. وما لحق من الظل إلا ما تحت قدميه، وهو الحاصل له في استدباره

---

(12) سورة الذاريات الآية: 56

(13) يوسف النبهاني، جامع كرامات الاولياء ج1 دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الاولى 1996 ص 86

الظل.. فأنت ذلك الرجل والشمس وجود الحق والظل الدنيا وما حصل تحت قدميك القوت الذي لابد منه"[14]

الجهاد الأكبر:

قصة التفرقة بين الجهاد الأصغر والجهاد الأكبر من الطرائف النبوية، التي وضعت الفكر أو المخيال الإسلامي أمام هزة ابيستيمية، وأخلاقية، كانت من وراء ميلاد الفرق الإسلامية، فالفيصل بينها هو الأخلاق وليس في القدرة على الحجاج، وإذا كانت العلاقة بين العلامة والمعنى مجرد تعسُّف أو تحكُّم تقيمها المؤسّسة اللغوية في الاصطلاح على المعاني، فإن العلاقة بين توصيف مقاومة النفس بالجهاد الأكبر ليس مجرد اعتباط أو ضرورة تحكم المعنى من حيث الإيقاع ومن حيث الفونيم، بل هو دليل على خطورة الأمر، فالحرب على النفس، أو مقاومة أساليب النفس يحتاج من نفس النفس إبداع هذه الآليات، والتوفيق بين النفس في صورتيها المتناقضة من المفارقات الإنسانية، فهناك أساليب عدة للمجاهدة ومنها قطع العادات المتمكنة من النفس.. ثم الدوام على الرياضة وأصولها الجوع والصمت والسهر الخلوة..[15]

إذا أراد السالك بلوغ المعرفة والحكمة، وتجاوز هذه المفارقات، فعليه مقاومة الحب أو رابطة التعلق بالحياة الدنيا، والذي يربطه بعالم المادة، عالم المتغيرات، فمن أراد سلوك طريقا الحق فليهذب نفسه قبل سلوكه، يداوم المجاهدات تنفتح عيناها وينطبق لسانها[16]، وعلى هذا الأساس وجدت في الطرق الصوفية بعض الملامح التي اشترك فيها مع بعض المدارس الدينية والوضعية وسيلة قاعدية لتحقيق الغايات التربوية، والتي من أهمها الارتقاء والحصول على مرتبة القرب من الله.، والمفاهيم الخلقية التي تقرر بأخلاقية المبدأ التربوي هي: ".. التخلية قبل التحلية، ويعنون

---

(14) ابن عربي، التدبيرات الإلهية، دار الكتب العلمية، بيروت. الطبعة الثانية 2003 ص

(15) سليمان سليم علم الدين، التصوف الاسلامي، دار نوفل لبنان الطبعة الاولى 1999 ص 126

(16) عبد القادر الجيلاني، مصدر سابق ص 166

بذلك تخلية الذات من الرذائل، وتحليتها بالفضائل، فالعمل على تزكية الأنفس، وتطهير القلب إصلاحه من ما قد يصيبه من الأمراض والعلل والأدواء..[17].

تقتضي ملازمة كلام الله التجرد من الذات؛ وإنما يتحقق بممارسة الفضائل المطهرة والمقومة للأوصاف: ويمثل تطهير الباطن جهاز النفس الإنسانية بجميع قواها ومستوياتها: إذ تطهير النفس يكون بالتوبة والإنابة، وتطهير القلب يكون بالعزلة والخلوة والصلاة والتفكر، وتطهير الروح بالإيمان والإخلاص في الحب مع الاتجاه إلى الاتصال بالله.[18]

التعالي على عالم الحس أو الدنيا يقوم على مرجعية فكرية تتميز بها الصوفية، وهي مبدأ جوهرية الروح، وهي المجال الرئيس الذي تستقطبه التربية الصوفية، لأنها قوام الشخصية الإنسانية، والمبدأ السببي لجميع أشكال السلوك، فتربية الملكات الفطرية في الإنسان كفرد هي الفعل الذي يهدف الصوفي من وراءه إلى تأهيل المريد للحياة الاجتماعية، والارتقاء به من مستوى السوائم إلى مرتبة الإنسان، لأن ازدواجية الطبيعة البشرية تشدّ الإنسان من خلال بنيته المادية نحو عالم المادة، وتعلق روحه مع عالم الملكوت، فهو الوحيد الذي يستطيع بروحه وعقله التسامي والتعالي على الملائكة، أما التقوقع داخل الذات أو الأنا فهو ارتباط بالطبيعة المادية في الحياة، والغاية التي يسير نحوها الخطاب الصوفي كما يقول الأستاذ فيدوح[19] هي الحركة، أو السير بالوعي الإنساني نحو أعمق معاني السمو على تفاهة الحياة وماديتها وحطتها، وان يخلص" الأنا" من سجنه ويخرجه من هشاشة الواقع، ويحلق به في سموات المطلق غير المتناهي، بغية تجديد النبض الروحي، وارتقاء أعلى درجات الصعود نحو المتعالي..[20].

---

(17) صلاح العقبي، الطرق الصوفية والزوايا في الجزائر، دار البراق، بيروت 2002 ص 63 (د. ط)

(18) جان شوفليي، التصوف والمتصوفة، ترجمة عبد القادر قنيني، افريقيا الشرق المغرب 1999ص: 106-107

(19) الاستاذ فيدوح اكاديمي جزائري، ومؤسس المدرسة النقدية الجديدة في الجزائر، وله مؤلفات عديدها ومنها معارج المعنى في الشعر العربي الحديث، آخر أعماله

(20) عبد القادر فيدوح، معارج المعنى في الشعر العربي الحديث، دار صفحات للدراسات والنشر. سورية 2012 ص 124

السلم في التربية الصوفية:

يتضمن تاريخ فلسفة السلم جميع القيم الأخلاقية، من عفو، ورحمة، وكرامة، وعيش مشترك فمنذ إعلان أوزيرس في أساطير مصر القديمة تهذيب شعوب الأرض على التمدن بالوسائل السلمية، ومرورا بدعوة بوذا في الحضارة الهندية قائلا: "إن من يعلن الحقيقة.. لا يهاجم أي إنسان في العالم".. إلى التزام سقراط بقوانين الدولة التي أشرفت على محاكمته، وتعريف أرسطو لمفهوم السعادة باعتبارها مشاركة الآخرين في الخير.. إلى وصية السيد المسيح في خطبة الجبل، ورسالة الإسلام في الصفح الجميل والمعاملات بالحسنى من خلال ثقافة الصلح واحترام الأخر.. إلى التنوير الحديث الذي أنتصر إلى أفكار فولتير وجون لوك وروسو ومونتسكيو.. إلى قيم العيش المشترك في الفلسفة المعاصرة، وتاريخ الفكر الإسلامي يؤكّد طبيعة التنوع الخلافي الذي ميّز مسار المواقف الفكرية والمدارس الكلامية، إذ مارست هذه المدارس ضد بعضها البعض، سلطة الإرهاب الفكري والسياسي، بجميع أشكاله، وشتى صوره، من سلطة السياسة إلى سلطة المعرفة، فغاب السلم المدني في المجتمع الإسلامي.

البحث عن فلسفة للسلم – في عرف المفكرين الاسلامويين – داخل النظرية التربوية الصوفية شبيه بالبحث عن قبعة سوداء داخل غرفة مظلمة، أي أن السلم كمفهوم مدني، وسياسي غريب عن نظرية التصوف، فهو تجربة شخصية محضة في ممارسة القيم، وانطواء في عالم داخلي ينشئه المتصوف بقوة الوهم التي يملكها، ومصطلح الانقطاع عند المتصوفة في نظرهم يظهر هذا الغياب، وما يصل إليه المريد في مجال التصوف هو مجرد لحظة يعيش فيها الانقطاع مع الآخر، وفلسفة الخلوة جغرافيا ونفسيا تؤكّد في نظرهم مسألة النفور التي يستبطنها المتصوف، وعلى هذا الأساس نجد أنفسهم مضطرين لوضع مجموعة من المقدمات لإثبات المنحى السلمي في فلسفة التربية الصوفية، وهي بحسب الاتي:

مشروعية القراءة:

"اقرأ" وجوب القراءة والتفكّر من الأمور الجلية، التي لا تحتاج إلى شرح أو توضيح، والبيان في هذه المسائل يضع المتقدم بالحكمة أمام منزلتين يحدّدهما

القول المأثور: "إذا قدمت الحكمة لغير أهلها فقد ظلمتها، وإذا منعتها أهلها فقد ظلمتهم"، وعليه فشرح قيمة التفكر لطالب هذا الأمر يضع المجيب في وضعية الظلم للحكمة، والكون كتاب مفتوح على القراءة، أما الحقيقة فتبقى مطلبا متشظيا في جميع القراءات التي اكتشفها بني الإنسان، وإذا كانت الحقيقة متعالية على القراءة، وممكنة الوجود في كل احتمالات المعرفة، فإنه من الواجب العلمي والأخلاقي على الباحث في المعرفة التسليم بوجوب الإصغاء إلى الآخر، وإلى قراءاته، وإذا كانت الصوفية موضع خلاف قيمي بين المنتمين إلى الدين الإسلامي، فإنه ينبغي التسليم بفرديتها، وتفرّدها بقراءة كونية وسلوكية، تختلف في كثير من الأمور مع المدارس الإسلامية الأخرى، وما نودّ الإشارة إليه الطبيعة الزئبقية التي تملكها اللغة الصوفية، وتعددية الدلالة التي تكون عائقا أمام الباحث في فهم المرام الصوفي، وعليه يكون من الواجب اعتبار الرؤية الصوفية مجرد قراءة معرفية وسلوكية للكون، لها ما لها وعليها ما عليها مثلها مثل سائر القراءات البحثية، فهي كأسلوب معرفي وأخلاقي لا تقصي الطرق الأخرى في المعرفة، بل تسلم بمحدودية العقل في بلوغ مدارك المعرفة، وعلى هذا الأساس نجد عند أهم رواد الصوفية القابلية لقبول الرأي الآخر فهم أشخاص مسالمين، مما دفع البعض من الباحثين عن العيوب إلى عد أقطاب الصوفية في هذا السياق دعاة استسلام، وليسوا دعاة سلام.

السلم والإسلام:

ان قطعية الدلالة داخل النص المقدّس تفصل في كثير من الاختلافات، والنص التالي يشير إلى ارتباط السلم بالإسلام، يقول تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ[21])).

يتفق أغلب المفسرين على أن السلم في الآية هو الإسلام، إذ جاء في تفسير الشيخ مصطفى المراغي أن "أصل السلم، والتسليم والانقياد، فيطلق على الصلح والسلام وعلى دين الإسلام.[22]

---

(21) البقرة الآية 208

(22) مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ج1 مكتبة مصطفى الحلبي، مصر الطبعة الثانية 1953 ص 113

ونجد المعنى نفسه في تفسير ابن كثير أيضا نجد الدلالة نفسها، ومما جاء فيـه: "قال العوفي عن ابن عباس ومجاهد وطاووس "أدخلوا السلم "يعني الإسـلام.[23] وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن اعتناق الإسلام دينا هو الولوج في عـالم السلم، والتلازم الدلالي بين المصطلحين مسألة قائمة، فالسلم مدخل إلى الإسـلام والعكس صحيح، والدخول في الحرب خروج من الإسلام نفسه، وتؤكّد الآيـة الكريمة بوجوب هذا الاقتران فعدم الأخذ بالسلم أو بالإسلام كاملاً هو نوعً مـن إتباع الشيطان، فالتقاطع إذن الموجود بين الدلالتين "السلم والإسـلام" يضـفي الشرعية على كل طريقة في الإسلام تدّعي قول الحق، أو بلغة علماء الكلام الفرقة الناجية، فيكون السلام أو الإسلام هو حبل الله: ((وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِـهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ))[24].

وإذا كان الإسلام دين المسلمين جميعا، وليس دينا لفرقة ناجية بعينها تكـون قد حدّدت لنفسها معالم نجاتها، وهذا الملمح يكون قاسما مشتركا بين جميع الفرق الإسلامية كما أعتقد، والصوفية الإسلامية عينة من التدين الإسـلامي، والإقـرار بإقصائها يستلزم إقصاء جميع الفرق الإسلامية، وبالتالي تنهار القبة الإسلامية على جميع المسلمين دون استثناء.

الذات والسلم:

إذا كانت الذوات عند المتصوفة مجرد تعبيرات متعددة لذات الواحد، يكـون من اللازم على المريد أو المتعلّم داخل هذه المدرسة معايشـة أشـكال الارتبـاط والاتصال، والمدخل الأولي لهذا التعايش والوصال يكون بالحـب أي النظـر إلى الآخرين بعين الحب، وليس بعين الحقد، وتنبع فلسفة الحب عند الصـوفية مـن

---

(23) ابن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم ج 1، المكتبة التجارية الكبرى مصر ص 247. (. د. ط. ت)

(24) سورة ال عمران الاية 103

مرجعية أخلاقية بحتة، والذي يؤكد هذا ما نلمسه من تقاطع بين كثير من الاتجاهات الصوفية في اغلب الأديان، فالكل ينظر إلى الكل باعتباره آية من آيات الله، فالكل وجد من أجل الكل، والغاية الكبرى هي التفاني في ذات الله، في صورة اجتماعية، وليس كما فهم البعض، بمعنى الدخول في الذات الإلهية أي الاتحاد، فالالتزام بأوامر الشرع مدخلا لنيل رضا الله، والمأثور يؤكد ذلك "عبدي أطعني أجعلك مثلي تقول للشيء كن فيكون"، فالطاعة وسيلة، وباب الدخول إلى عالم القدوس، فالحب المتبادل بين أبناء آدم هو سفينة النجاة في الدنيا وفي الآخرة.

والمريد إذا لم ينظف قلبه من هذه الأدران، فلا موقع له في المدرسة، والفهم الأولي لمسألة الارتباط عند المتصوفة يذهب بالفكر السطحي إلى اعتبار الارتباط ذو طبيعة مادية وعضوية، ولكن يكون بعد الارتباط في عرف المدرسة هو الأخلاق فقط، ففلسفة الانفصال الذي تعايشه الذوات الإنسانية لا تقدم إلا العداوة، العداوة التي تؤدي - على حد تعبير ولتر ستيس - إلى حرب الكل ضد الكل..، فالمقابل الانفعالي في وعي الصوفي هو الحب والحب بناء على هذه النظرية الأساس الوحيد والوصية الوحيدة للأخلاق.[25]

المدخل الأساس للسلم المدني هو إصلاح الذات من الأدران، والنقائص الخلقية أولا، والبحث عن المساحة المشتركة بين بني الإنسان، والتي يصطلح عليه الإسلام بالفطرة، والفكر الفلسفي بالأوميغا، فالنفس كما ورد في الأثر تميل إلى من يحسن إليها، وعامل الناس كما تحب أن يعاملوك به.. والنصوص النبوية والعلمائية من الكثرة، ما يكفي لتوجيه البشرية، وليس لكتابة الكتب، لأن الكتابة الكثيرة لم تجد الآن من يقرأها.. فلم إذن تكتب؟ والواقع يفرض استثمار هذه النصوص في تربية الأجيال، وليس قراءتها وإعادة شرحها، وشرح شرحها، فالواجب تجاوز وضعية الديدان الآكلة للأوراق، ومراجعة النصوص النبوية والمأثورات الصوفية، بغاية استثمارها في مسألة التربية السلمية بين المواطنين.

ان التصوّف اتجاه فكري وتربوي يملك الكثير من المشروعية، والمصداقية في رؤيته لنظرية السلم، في مقابل المدارس التي يطغى عليها البعد التكفيري، واستقراء

---

(25) ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، مرجع سابق ص 391

تاريخ الطرق الصوفية يؤكّد ذلك، إذ لم يشهد التاريخ يوما اعتداء الصوفية على غيرهم من الفرق الأخرى، بل كان الصوفية هم محل الاعتداء، وإذا أردنا إجراء مقارنة بسيطة بين المدارس الإسلامية من حيث خطورة النتائج على المجتمع الإسلامي والدولي، لوجدنا آثار الطرق الصوفية أقل خطرا من المدارس التكفيرية، التي لا يجد السلم فيها مناخاً يستقر فيه، كما ينبغي الإشارة إلى أن كل المدارس التكفيرية وللأسف التي تنسب إلى الإسلام، وهو منها براء ليست إلا مجرد أدوات بيد الامبريالية الأمريكية واللوبي الصهيوني، في تحطيم الأمة العربية والإسلامية، وعليه نجد من الضروري مراجعة الأفكار الجديدة حول الإسلام، وحول اتجاهاته، بشكل عام وحول التصوف بشكل خاص، وأجد أن الموقف من التصوف داخل المجتمع العربي والإسلامي والذي ينظر إليه بعين الابتداع، ويتهم المدرسة بالتواطؤ والنفاق السياسي على قاعدة المسالمة أو المصالحة بينها وبين السلطة يستمد مرجعيته من الإسلام الأمريكي، الإسلام الذي يحتفظ فيه المسلمون بأجورهم على الاجتهادات في بنوك أمريكا، وليس في عالم الملكوت، الذي لم يعد الوعد الإلهي بالنسبة إليهم إلا مجرد خرافة، والجنة الحقيقية هي أمريكا.

أما الجنة عند المتصوفة فهي ذلك العالم الملكوتي الذي يبدأ بالحب، وينتهي بالحب.

أحبك حبين: حب الهوى وحبّا لأنك أهل لذاكا

فأما الذي هو حبّ الهوى فذكرُ شُغلت به عن سواكا

وأما الذي أنت أهلُ له فكشفُك الحُجب حتى أراكا

قائمة المصادر والمراجع

الكتب المقدسة:

1. القرآن الكريم

المصادر:

1. الجيلاني، (عبد القادر)، الفتح الرباني، تحقيق انس مهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة 2006
2. الغزالي، (ابوحامد) المنقذ من الضلال"دار الكتب الحديثة، القاهرة الطبعة السادسة.1968
3. النبهاني، (يوسف) جامع كرامات الأولياء، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى 1996
4. النقشبندي، (أحمد) شرح الحكم الغوثية، تحقيق احمد المزيدي، دار الآفاق العربية، القاهرة (د. ط. ت)

المراجع:

1. ابن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم ج 1، المكتبة التجارية الكبرى مصر.
2. الدرويش، (عيد) فلسفة التصوف في الأديان، دار الفرقد، سوريه الطبعة الأولى 2006
3. العقبي، (صلاح مؤيد)الطرق الصوفية والزوايا في الجزائر، دار البراق، بيروت 2002 د. ط
4. جان شوفليي، التصوف والمتصوفة، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق المغرب 1999
5. ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة 1999

6. سليمان سليم علم الدين، التصوف الإسلامي، دار نوفل، لبنــــان، الطبعــــة الأولى 1999

7. فيدوح عبد القادر، معارج المعنى في الشعر العربـــي الحديث، دار صفحات للدراسات والنشر. سورية 2012

8. ماسينيون (لويس)ومصطفى عبد الـــرزاق، التصـــوف، ترجمـــة: إبـــراهيم خورشيد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى 1984

9. مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ج1 مكتبة مصطفى الحلبـــي، مصر الطبعة الثانية 1953

10. مطهري (مرتضى)، الفطرة، ترجمة جعفر الخليلي، مؤسسة البعثة، بـــيروت، ط/2.1992

المعاجم والقواميس:

1. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، بـــيروت، 1982 (د. ط)

التجربة الصوفية وتجلياتها شعرا

د. عامر عبد زيد

التمهيد

لا شك في ان من اهم دواعي التمهيد انه يتناول دواعي دراسة المشكلة انه يحاول مناقشة المشكلة ودواعي طرحها في هذا البحث من خلال التاصيل التاريخي والفكري.

ان المشكل الذي دفعنا إلى مناقشة هذا الموضوع هو شاعرية الخطاب الصوفي التي تتمثل في جدلية العلاقة بين المتصوف واللغة التي هي وسيلة الاتصال التي يتخ منها المتصوف وظيفة التعبير والابانة مثلما يتخذ منها وسيلة التستر والاخفاء عبر المجازات والكنايات والاستعارات.

اذا هناك جملة من العلاقات كامنة بين المتصوف الذي يعيش تجربة فردية تمثل رؤية هذه الرؤية تنتمي إلى خطاب له قواعدة ورهاناته التي تجعل ينتمي إلى رؤية ذات طابع عالمي لكن من ناحية ثانية ايضا فهي تعبر عن تجربة لها خصوصيتها الحضارية المحلية مما يمنحها المشروعية الاسلامية التي طالما تعرضت إلى التكفير والاقصاء من قبل الافكار التي تحتكر الخطاب الديني وتحاول تقييم الاخر الصوفي من خلال ثوابت فقهية.

معنى هذا ان التصوف الذي هو بمثابة جملة من التصورات الدينية التي تمثلت في رؤيته ومنهجه، شهد انتشار في العالم الاسلامي، وذلك كرد فعل لزيادة الفساد واالترف الحضاري. ثم تطورت تلك النزعات بعد ذلك حتى صارت طرقا وحركات منظمة ومعروفة باسم الصوفية؛ لكن البداية كانت من العراق، حيث

برزت أسماء كبرى قد ساهمت بتأسيسه، منها: داود بن نصير الطائي، رابعة العدوية، معروف الكرخي، السري السقطي، الجنيد البغدادي، وغيرهم الكثيرون.

لكن لما كان العراق هو نقطة حضارية عميقة في التاريخ من جهة ومن جهة اخرى تحول في العهد العباسي إلى مركز سياسي عالمي ما جعل منه نقطة الالتقاء التي عندها جاءت مؤثرات خارجية واخرى داخلية كان لهما تاثير كبير في تطور الخطاب الصوفي.

فاما الخارجية فقد تمثلت في الميراث الصوفي الشرقي واليوناني، واما الشرقي فهو امتداد طبيعي لعقيدة (وحدة الوجود العرفانية) التي بدأت تنتشر في الشرق الاوسط، بالذات في العراق والشام ومصر، منذ القرن الثالث قبل الميلاد. وهي عقيدة تحاول ان تمزج بين، روحانية الشرق الآسيوي ومنطق الاغريق، وفي هذا الاثير كان هناك تياران: الاول تمثل في الفكر الذي جاء بفعل الحضارة الفارسية ومن بعدها التيار الديني الآسيوي (الهندي الصيني) المتضمن (عقيدة وحدة الوجود)عن طريق ايران. اما التيار الفكري اليوناني (علم المنطق) عن طريق الاغريق أنفسهم. فأن (مفهوم وحدة الوجود) في أصله هو مذهب آسيوي واضح الحضور في الأديان الصينية والهندية، مثل البوذية والتاوية والهندوسية.

وان كانت هذه التيارات امتزجت بفكر العقيدة الزرادشتية أذ "في البدء كان هناك عالمان متجاوران هما عالم أهورامزدا (عالم النور) وعالم أهرمان (عالم الظلمات)."[1] كان هذا المنهج حاضرا ايضا في صحو بوذا وفيه وجد امكانية خلاص الإنسانية عن طريق الترويض الروحي وكخلاص وجودي لما حملته وقائع الحياة اليومية الطارئة من ظلم وقهر. وهذا يتحقق من خلال الجمع بين القوة الروحي أي الارادة والمعرفة التي تنوعت الطرق في الوصول اليها سواء كان ذلك عبر التامل العقل ام "الرياضة الروحية والزهد هما وسيلة للوصول إلى المعرفة المتعالية. لان "علينا أن نفهمها ونتذوقها أكثر من محاولة تعليلها وتحليلها أذ إنها شيء يمس ذات الإنسان الداخلية بل ما هو أسمى أو أكثر الأمور داخلية في الإنسان"[2].

---

(1) سليمان مظهر، مصدر سابق، ص 297- 298.

(2) علي زيعور: الفلسفات الهندية - قطاعات الهندوكية والأسلامية والأصلاحية، ط1، (دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت، 1980)، ص 181.

بالمقابل ثمة تصور يوناني يحضر داخل الخطاب الصوفي الفلسفي كما عند ابن سينا وفقد اشار افلاطون إلى الانسان الكامل كما اشار من قبل بوذا وزرادشت الا انه جعله أن أفكار أفلاطون حاملة لنوع إنساني متكامل وما يطلق عليه الإنسان الكامل بالذات (المثال)، أذ أراد للإنسان طابعاً أستشرافياً وليس ما هو قائم عليه، فيحكم أفلاطون على الناقص (الوجود بالفعل) والكامل (الوجود المثالي).[3]

اما التاثير الداخلي فهو يمنح التصوف طابع الاسلامي ويرد على منتقديه وخصومه من السلفية الذين يرون في التصوف انحرافا. فقد كان الاصل هو حركة الزهد في الاسلام اذ من صفات المؤمن الزهد. ولكن هناك مفهوما خاطئا عن الزهد وهو أن تكون فقيرا ليس عندك من أمر الدنيا شي. ولكن في الحقيقة ليس الزهد أن لاتملك شيا ولكن الزهد أن لايملكك شي. فالله - عز وجل - يقول في كتابه الحكيم [ولاتنس نصيبك من الدنيا] وقال الإمام علي ع: اشرف الغنى ترك المنى فترى الزاهد يضع رأسه عند النوم مرتاحا لأنه زهد في الدنيا أما غير الزاهد فتراه يمسى ويصبح وهو قلق أين يضع ماله، لكن هذا المفهوم تطور فيما بعد عبر التثاقف من الاخر من التصوف المشرقي أو اليوناني في الكوفة والبصرة في القرن الثاني للهجرة على أيدي كبار الزهاد أمثال: إبراهيم بن أدهم[4]، مالك بن دينار[5]، وبشر الحافي[6] ورابعة العدوية[7]، وعبد الواحد بن زيد[8]، إلى مفهوم لم

(3) نبيل رمزي أسكندر، مصدر سابق، ص 12 - 13.

(4) إبراهيم بن أدهم، أبو إسحاق، إبراهيم بن منصور بن زيد بن جابر العجلي ويقال التميمي، أحد أعلام التصوف في القرن الثاني الهجري من أهل بلخ.

(5) هو أبو يحيى مالك بن دينار البصري. قال الذهبي: علم العلماء الأبرار، معدود في ثقات التابعين. ومن أعيان كتبة المصاحف، كان من ذلك بلغته.

(6) وبشر بن الحارث بن عبد الرحمن بن عطاء بن هلال بن ماهان بن عبد الله المروزي أبو نصر، المعروف بالحافي، أحد أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري .ولد سنة 179هـ في بغداد. وعاش فيها، وصحب الفضيل بن عياض.

(7) رابعة العدوية(100-180ه)وتكنى بأم الخير، عابدة مسلمة تاريخية وإحدى الشخصيات المشهورة في عالم التصوف الإسلامي، وتعتبر مؤسسة أحد مذاهب التصوف الإسلامي وهو مذهب العشق الالهي.

(8) عبد الواحد بن زيد أبو عبيدة البصري توفت سنة 177ه خطيب البصرة وأحد تلاميذ الحسن البصري، وهو راوية حديث لكن لا يحتج بروايته كما أنه شيخ الصوفية في عصره وأزهدهم.

اللحوم، والسياحة في البراري والصحاري، وترك الزواج.

الاشكالية: انها تكشف عن المشكل المتضمن تحليله ونقده، والمشكل هنا هو كيف شكلت اللغة ودورها في التعبير عن التجربة الصوفية ونقلها من حيزها الفردي إلى الحيز الجمعي فهي تحقق تسجيل واشاعة تلك التجربة وبالتالي تدخلها في العلم الحصولي القابل للتداول والدراسة، لكنها من ناحية ثانية تبقى لغة مجازية في التعبير عن تجربة متعالية ميتافيزيقية وبالتالي حصيلة تلك النصوص تشكل الخطاب الصوفي، لكنها من ناحية اخرى تبقى لغة لها معانيها الخاصة تخرج بهذا الدلالة من التداول العام إلى التداول الخاص حتى تحقق امرين الاول تعبيرها عن تجربة فريدة ميتافيزيقة، ومن ناحية ثانية التهرب من عيون الفقهاء حتى لايتعرض المتصوف إلى التكفير ورغم هذا تعرض اغلبهم إلى هذا الامر.

الرهان: يبين اهمية طرح هذا المشكل حيث هناك مجالان الاول دور شاعرية اللغة الصوفية وهو تعبير جمالي يدخلنا ضمن شاعرية الخطاب الجمالي، والثاني دور اللغة الصوفية في مواجهة الحبسة الفكرية التي يتعرض لها الفكر الاسلامي في ظل تعرضه إلى الخطاب الاصولي الذي ينطلق من لغة مباشرة تقدم قراءة حرفية في قراءة النصوص، في وقت كانت التجارب الصوفية تبين تعدد المعنى وانحراف القراءاة وتاريخيتها التي يرافقها اليوم الخطاب السلفي ويتعالى على التاريخ ويهاجم التاريخية.

الراهنية: هي كشف عن واقعنا الراهن في ظل هيمنة الخطابات الشمولية التي تحتكر المعنى وتمارس اعادة امتلاك الراسمال الرمزي وتدخلنا في الحرب عن القراءة الاصح في قراءة النصوص.

فالانفتاح على القراءة الصوفية يبين لنا حرية التجربة وانفتاحها على التعدد والحرية في التعبير عن التجربة الصوفية وبالتالي هناك امكانية الاستماع بحرية القراءة وتنوع في الرؤية والانفتاح على التاريخية في الاسلام المعاصر.

اما في مجال الخطاب الشعري فيريد ان يكتفي بالمعنى وحده خالقاً بذلك إحالته في داخل العلاقات اللغوية الداخلية، وهذا هو عمل الاستعارة في رأي ريكور[9].

---

(9) بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2003، ص 83-100.

فأن التأمل في التصوف بوصفه فكرا واضحا المعالم شاملا يحاول ان ينتقل من اللغة الرمزية للتصوف، ويحاول ان يجعلها تحيًل إلى ماهو عالم خارجي وهذا يدخل في بناء تصور ميتافيزيقي. انظر إلى هذا القول للبسطامي: في (الأحوال)

- آخر نهايات الصديقين أول أحوال الأنبياء، وليس لنهاية الأنبياء غاية تدرك.
- للخلق أحوال، ولا حال للعارف؛ لأنه مُحيت رسومه، وفنيت هويته بهوية غيره، وغُيبت آثاره بآثار غيره.
- نهاية الصديقين أول أحوال الأنبياء[10].

لكن انظر إلى هذه اللغة الفلسفية رغم طابعها الرمزي عند شيخ الإشراق:

يقول في فصل: "لذة التفكر في الملكوت": من ادام فكره في الملكوت، وذكر الله صادرا عن خضوع، وتفكر في العالم القدسي فكرا لطيفا، وقلل طعامه وشهواته، واسهر لياليه متملقاً عند ربه، لا يلبث زماناً طويلا حتى تأتيه خلسات لذيذة كالبرق تلمع وتنطوي، ثم يلبث فتغيبه وتبسطه وتطويه.[11]

يمكن التعامل مع الخطاب التصوفي بوصفه خطابا ابداعيا شعريا يعتمد الرمزية التي تبقى داخل الخطاب دون ان تحاول ان تترجم عن نفسها إلى ماهو خارج الخطاب الشعري.

فأن كل محاولة لعقلنة هذه الجربة سيمثل حالة تجني مثلما مارستها السلطة الفقهية فحملت الكلمات معاني حرفية فأسقطت اللامحدود في حدود المحدود وعليه اعطت معنى حرفيا قضى على الاستعارات ومارست الدراسات المعاصرة ذات الأفق الأيديولوجي على الخطاب الصوفي بوصفه عقلاً ظلامياً مستقلاً، ترجع هذا النظام المعرفي في الثقافة الاسلامية حول قطبين رئيسيين: احدهما يستثمر اللغة بتوظيف الزوج الظاهر، الباطن الذي يكافيء، ويوازن الزوج اللفظ، المعنى في

(10) ابو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، بيروت 2004ص 78.

(11) شيخ لرشراق شهاب الدين السهروردي، كلمات الصوفيه، تحقيق وتقديم، قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والفنون، ط1، بيروت، 2009، ص 96.

النظام البياني. والثاني يخدم السياسة ويستثمرها في الوقت نفسه صراحة أو ضمناً، وذلك بتوظيف الزوج الولاية، النبوة الذي يكافئ، ويوازن الزوجين الأصل، الفرع والجوهر/العرض في النظام البياني.[12]

إن العزل بين الخطاب العرفاني والخطاب الصوفي بهذه الصيغة عزل فيه تجني اذ أن الخطابين يعودان إلى بنية واحدة الاولى هي شعرية تعتمد الإحالة داخل اللغة، ولا تحيل إلى ماهو خارجها، والثاني تأملي في تاريخ هذا الخطاب، يحاول ان يبحث عن معنى اي بالانتقال من اللغة إلى خارجها، وهذا ما يدخلنا في التأمل الفلسفي ذي الأفق الميتافيزيقي، إلا أن البحث عن اللغة رمزية يحاول ان تعبر عن التجربة الفردية له مايسوغه في بنيه الخطاب الصوفي عامة، فهو يعود إلى بعدين.

الاول: التجربة الفردية وغرابة مشاهداتها، التي لا يمكن أن تعبر عنها الا رمزاً، وهذه التجربة وان كانت ذات هوية إسلامية، الا انها عميقة في تجارب الشعوب على المستوى العمودي وعلى المستوى الافقي: اي لها ميراث كبير في العلاقة بين التجربة واللغة والميل إلى الرمز الذي يتيح احالة داخل اللغة، (اللغة لدى الصوفية لغة رمزية أكثر منها معجمية لأنها لغة كشف وذوق، فهم يؤثرون الإشارة على العبارة ويعمدون إلى التلميح دون التصريح سترا لحقائقهم، وكتما لأسرارهم وغيرة على هذه الحقائق تارة، وعجزا عن التعبير عنها بلغة الحياة اليومية تارة أخرى)[13].

والثاني: المحاذير التي يسقط بها الخطاب الصوفي سواء كان صوفيا ام عرفانيا حيث التعبير عن التجربة بحاجة إلى تجاوز الظاهر، الذي قد يسقطه في محاذير الفقيه، الذي يأخذ بحرفيه النصوص والسياسي الذي بطبيعته يحاول ان يترجم تلك الرموز، فأعتماد الترميز، يعني: بناء منظومة تمثل لغة خاصة داخل الجماعة التي

---

(12) انظر، محمد عابد الجابري، نقد بينية العقل العربي المرجع سابق الذكر، في فصل العرفان، وانظر، عامر عبد زيد، نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، 2013.

(2): طراد الكبيسي: مقدمة في الشعر الصوفي ضمن مقدمات في الشعر، دار الحرية للطباعة: 1971: 177-178.

تمارس ذلك الخطاب التي تعي ان العلاقة بين اللغة والمعنى لاتقوم على المطابقة الكاملة بل هو ترميز عنها.

فأن الخطاب الصوفي يمكننا ان نحدد ماهيته في المثلث الاتي:

1- التجربة الصوفية.

2- التعبير عن التجربة.

3- اللغة الخاصة بكل صوفي.

1- اما التجربة الصوفية: التي تأخذ تمظهراتها عبر الامتداد والتأسيس، ويضاف اليها أو عبر المحاور الاتية:

أ- الحب الالهي.

ب- التغني بالذات المحمدية المطلقة.

ج- رؤية الجمال المطلق، وتجليات الحق في مظاهر الكون والطبيعة.

ومن ملامح هذه التجربة الصوفية بوصفها سلوكا نظراً إلى ممارساتها بمقدار ما احدثه من تصدع في البنية المعرفية، وخطابها جرى في فضاء كان فيه قطبان مرسل ومتلق صدم احياناً عندما لم يستطع التوفيق بين ردود افعاله وافاقه المتصوفه التي حملتها تلك العبارات المستغربة التي يعبر بها الصوفي عن علاقتة بالله وقد عبرنا عن ذلك بتعارض بين المتصوف والسلطة الفقهية، وهذا الاساس في الاختلاف عائد إلى مصدر المعرفة، فهو النص والعقل لدى الفقهاء البلاغين وهو الذوق عند المتصوفة، وهي من اجل ذلك لاتدل على معان محددة مضبوطة كما تدل المصطلحات العلمية؛ إلا أنها أخذت الطابع الفردي ومن هنا المتصوف(الشخص الذي يمتع وحده بالتجربة الصوفية، بصرف النظر عما إذا كان يمتلك القدرة)[14] وهو ما ذهب إليه هنري كوربان لتجربة الصوفيه (سواء كان المتصوف يقدر على بلوغ رب الأرباب أم في ربه، فان هذا يعني في النهاية أن هذه الكلية الربوبية هي وقاية له من كل صنميه ميتافيزيقية)[15] إلا أنها تجربة أخذت اكتمالها عندما

---

(14) محمد كمال، التصوف طريقة وتجربته ومذهبا، دار الكتاب، ط1، بيروت 1963، ص 123.

(15) هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات الجمل، ط2، بغداد 2008، ص 170.

شكلت نسقا معرفيا ويمانيا أي أنها تجربه ذات طابع فردي إلا أنها أصبحت منهجا ورؤية.

وهذا ما عبر عنه شعراء الصوفية في التعبير عن حبهم الالهي إلى الفاظ الحب الانستنية وما يتصل به من وصل وهجر ولوعة وتحول. فهذا ابن عربي يصف الانتقال من حب المرأة إلى حب الله بهذين البيتين:

خفاية الحب في الانسان وصلته   روحاً بروح وجثماناً بجثمان

وغاية الوصل بالرحمن زندقة   فأن احسانه جزاء احسان

لقد اقترن مدلول التصوف بالعزوف عن الحياة "عن زخرف الدنيا والانفراد عن الخالق في الخلوة للعبادة"[16] رجاء في التقرب من الله اعالى الذي بأمره ترفع حجب الحس كي تنكشف الربانية. وفي التجربة الصوفية يمكن تحديد بعدين: الأول منها: **الوجد والشطح** والثاني **الرؤية.**

إما الوجد والشطح: فهما مصطلحان لقضاء تعبير بالحركة والكلام عن لحظات الغفاء التي يصل اليها الصوفي عند اكتمال التجربة الصوفية وتتجسد في بعض المواصفات حي صفات الواجدين، الوجد: مصادقة القلوب لصفاء ذكر كان عنه مفقوداً.[17] فان الوجد شغف المحب بمحبوبة، وأيضا هو: صفة من صفات الواجدين والوجد مكاشفات من الحق في شكل حركات أو كلمات مستغربة هي ما عرف بالشطح فالشطح: كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرونُ بالدعوى إلا أن يكون صاحبه مستلبا ومحفوظا، قال أبو حمزة: سألني رجل خراساني عن الأمن فقلت: اعرفُ من لو كان على يمينه سبع وعلى يساره مسورةٌ ما ميز على أيهما اتكأ؟

فقال لي: هذا شطحُ فهات العلم.

وكان بعضهم إذا سأله إنسان مسألة فيها دعوى، يقول: أعوذ بالله من شطح اللسان[18].

---

(16) ابن خلدون المقدمة، دار الجيل، بيروت "د. ت" ص 517.

(17) نظلة الجبوري، نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، بيت الحكمه، ط1، بغداد 1999ص 25.

(18) المصدر نفسه، ص 31.

ثانيا الرؤية: وهي تحيلنا إلى الملفوظتين الآتيتين:

1- المشاهدة: فإنها طمأنينة القلب بوهج يلقاه، من حر شعاع نظر مولاه، فلا يشك بأنه إياه، فيتلذذ بمحياه بروائح رؤياه، بلا طول ولا عرض، ولا رفع ولا خفض، ولا سماء ولا ارض، وكيف ولا أين، ولا إذن ولا عين (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير).

2- لفظ: التجلي: ومتى يتجلى الله لعبده: فانه متى تخلى القلب من ظلم وانه، وبدل اساءته باحسانه، تجلى الله له بعظمة شانه، ما حياً لمكانه وزمانه، بفضله، وتوفيقه، وامتنانه، بلا وصف يحد، ولا نور يشهد، وهو نوع من انواع المشاهدة التي قدمنا ذكرها.[19]

وهذا ما يظهر في قول "**البسطامي**":

(- أشرق الحق على أسراره العالم فشاهدها خالية منه غير سري فانه رأى منه ملاءً فخاطبني معظما لي بان قال: كل العالم عبيدي غيرك.

- أشرفت على ميدان الليسية، فما زلت أطير فيه عشر سنين حتى صرت من ليس في ليس بليس، ثم أشرفت على التضييع حتى ضعت في الضياع ضياعاً، وضعتُ فضعتً عن التضييع بليس في ليس في ضياعة التضييع، ثم اشرفتُ على التوحيد في غيبوبة الحق عن المعارف وغيبوبة العارف عن الخلق.[20].

وقول الحلاج:

اه أنا أنت هذين إلهي	**حاشاي حاشاي من اثبات اثنين**
بيني وبينك اني يزاحمني	**فارفع بأنك بأنك اني من البين**

فأن هذه التجربة تضمن للمتصوف جمهورا من المريدين اي متلقين هذه التجربة التي هي من حيث المرجعية تحيلنا إلى ما يعتمده المتصوفة من تفسير صوفي (فهو كما يسميه المتصوفة لا تفسير ولا تأويل، انه **استنباط**. والاستنباط يعني فعل

---

(19) المصدر نفسه، ص 160.

(20) ابو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، ص

استخراج المياه من منابعها. وهذا يعني إظهار الشيء الذي كان مخبأ في باطن الأرض. بالنسبة للمتصوفة النص القرآني له عمق، انه باطن مغطى بالظاهر، وله معنى سري، وحي مخبأ في حنايا المعنى الأدبي، وهذا المعنى يكشفه الاستنباط)[21]

2 – **التعبير عن التجربة الصوفية:** هو أن لم يعبر عنها داخل التجربة لاستحالة ذلك فأنه يستبطئ الزمن حتى تهدأ فيه اللوامع والطوالع واللوائع، يستقيل زمن الواردات فيسجلها بلغة الاشارة والدلالات الرمزية.

وهذه المبادئ تدل على ان المتصوفة قد نزعوا نزعة ذاتية عميقة، وأنهم يتصلون بعالم ماوراء الحسً ويحاولون أن يصلوا بقلوبهم ومشاعرهم إلى ما لايتسنى للعقل والحواس الوصول اليه، أو قد اطمئنوا إلى ما وافقهم به اذواقهم من معان وما صورت به عالم مافوق الواقع من صورة ان يدللوا علة ان عالمهم هذا العالم الحق وان ماعداه هو الباطل[22]

فكانت اللغة هي التي يمكنها احتواء مايمكن احتواءه من الاشواق والمواجيد، فاصطلحوا على لغة الدلالة على التجربة الروحية التي لاتقاس بالحدود والاوصاف، يرجع إلى ما يسمى في لغة الصوفية بـ (الاصطلاحات الصوفية) ويطلقون عليها أيضا الإشارات أو الرموز الصوفية: وهي عبارة عن ألفاظ، أو كلمات يستعملها الصوفية استعمالا خاصا، للدلالة على أنواع وأنواع من الوجدانات أو المعاني الصوفية الخاصة، التي ليس في لغة المجتمع العادية ما يدل عليها[23] ومن هنا جاءت الغاية من اللغة في التعبير عن التجربة الصوفية ومن ثم اداه في بناء ميال صوفي غائب عن مدركاتنا لهذا يجمع الدارسون على ان وراء هذه اللغة الارشادية مقاصد وغايات منها:

1- الفني الصوفي تمشياً مع طبيعة كل علم على حده، حيث إن لكل علم من العلوم مصطلحاته.

---

(21) احمد خوجه، الله والإنسان في الفكر العربي والإسلامي، منشورات عويدات، ط1، بيروت، 1983، ص 56.

(22) درويش الجندي، الرمزية في الادب الصوفي، مكتبة النهضة، القاهرة 1958، ص 341

(23) عدنان الذهبي، في سايكولوجية الرمزية، مجلة علم النفس، مجلد 5، عدد 3، فبراير 1950 ص 428.

2- ومنها ما يصب في المحيط المعرفي[24] وواضح ان الرمز هنا هـــو مجـــرد اشارة قد اصطلح على مدلولها اصطلاحا، أو تووطئ عليـــه[25]، إذ ان الفاظا مثل الفناء والبقاء، والمحو والاثبات، وعلم اليقين، وحق الـــيقين، والوارد والشاهد، والتوبة والخلوة، والخلة، والسكر، والصحو، والخمر، والزمان، والمكان، والبادي والباده والجمع والتفرقة، والحضور والغيبة، والكشف، والذوق، والحبيب والمعشوق، والنور، والشطح.... الخ لها دلالتها الرمزية المتفق عليها لدى الصوفية. وان كان ثمة اختلاف فهـــو نادر وضئيل.[26] الا ان مواقفهم تبقى متنوعة فهي: بين ان يلجأ المتلقي إلى تأويل تلك الاخبار تأويلاً لا يخلو من اسقاط افق مرجعـــي علـــى طبيعة الخبر وذلك بأن ينسب تلك الحالات إلى الله الهاماً أو بواســـطة الهاتف الذي يجعله ولياً صالحاً ووارثاً امتداداً للأنبياء والرسل.

إما المتصوف فتكون لديه نوع من الانعكاسية الذاتية التي تضمن لـــه تلـــك المرتبة وتجعله يحافظ على اكبر عدد ممكن من المريدين فيلجأ إلى التواجد وهو نوع من الوجد الارادي لكي يضمن تواصلاً اكبر وهكذا تتحول الحالة من الفردية إلى الخطاب والوجد والشطح. أي إلى طابع جماعي يشارك في الإحـــداث آخـــرون أسهموا بشكل كبير في تشكيل النوع القصصي أي أصبح حالة عامة هي التجربة الصوفية التي يعيشها المتصوف مع بقية الناس شروطها الروحية والماديـــة هكـــذا تكون فضاء تواصلي بين الصوفي والمتلقي الذي يؤمن بكرامات الصـــوفي. الثـــاني الرؤية وهي تتعلق بالمعرفة الصوفية القائمة على الحدس حيث تبدد يعـــين ذلـــك المقصود والمريدين معرفة (لا يتطرق إليها الشك أو الغلط لأنها تأخذ قيمتها مـــن علو مصدرها فهي متلقاة مباشرة من الله عز وجل بدون واسطة سواء أكان ذلك بواسطة الإلهام أم الرؤيا المنامية أم الصوت الهاتف).

---

(24) درويش الجندي، الرمزية في الادب الصوفي، مكتبة النهضة، القاهرة 1958، ص 341

(25) كذلك عدنان الذهبـــي، في سايكولوجية الرمزية، ص 357

(26) : طراد الكبيسي، مقدمة في الشعر الصوفي ضمن مقـــدمات في الشـــعر، دار الحريـــة للطباعة: 1971 197

3- من اجل رؤية نقدية: ونستطيع القول بعد كل هذا أن التجربة الصوفية رغم فردا نيتها إلا أنها مرتبطة بنسق فكري -اعتقادي له رؤيته وله منهجه هذا البعد يتخذ من تلك التجربة الوسيلة للمعرفة وبالتالي لبناء النظام المعرفي رغم أنها تجربة ليست معرفية بل ذوقية وهي الدليل الوحيد على التصوف إلا أنها تحولت عند الغزالي من خلال حكمه التقويمي يعلي منها بقوله: (فان جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به)[27] بل انهه يمضي إلى ابعد من هذا وهو يحول تلك التجربة إلى معيار معرفي يقيسها بالمعرف الأخرى الإسلامية إذ جعلها الغزالي ثلاث مراتب:

1- إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض.
2- إيمان المتكلمين وهو ممزوج بنوع استدلال وهو قريب من ايمان العوام.
3- إيمان العرفين وهو الشاهد بنور اليقين[28].

هكذا كان النسق المعرفي هو الذي ينتج المعرفة الصوفية رغم الادعاء أنه النبع إلا أن النسق أيضا يتخذ من اللغة وسيله مواربة من اجل التعبير عما هو خفي من المعارف التي تحيلنا إلى ذات النبع الا انه يعتمد وسيلة ومنهج مخالف وهي محاولة تأويل عقلية تعتمد على أعادة إنتاج المعارف الإسلامية لكن باعتماد وسائل أخرى للعقل فيها دور كبير وهذا ما شار إليه أيضا الغزالي والذي يجعل من التصوف ليس تجربه فحسب بل نسق معرفي له غاياته ووسائله ويقترب من التصوف العقلي عند ابن سينا والعرفان فيما بعد إذ يقول الغزالي: (إذ لم تكن النفس قد ارتاضت بالعلوم الحف بقى في خيال واحد عشر سنين إلى تخلص منه ولو كان قد أتقن العلوم أولا لتخلص منه) وهذا يجعل وعيه مستعدا بل مستبطا الأمر ولعل هذا ما سوف يحول التصوف إلى طرق صوفية فيما بعد. هذا الاتقان هو النسق المعرفي الاعتقادي الذي يعد المريد من زمن مبكر على تلقي التجربة.

---

(27) ابو حامد الغزالي، المنقذ من الضلاله، تحقييق احمد غلوش، القاهرة، 1952ص 131.
(28) ابو حامد الغزالي، احياء العلوم، القاهرة، 1939 3، ص 161.

وحدة الوجود في الفكر الصوفي
ابن عربي، أنموذجاً

د. حسين حمزة شهيد
جامعة الكوفة/كلية الآداب/قسم الفلسفة

المقدمة

لا شك في أن الفكر الصوفي يُمثل حلقة مهمة من حلقات الفكر الإسلامي والتي لا يمكن لأي باحث أو متخصص في الفكر الفلسفي أن يتجاهلها. وقد مرت هذه المرحلة من مراحل الفكر الإسلامي بمراحل متعددة بدأت مع الزهد والفناء ووصلت إلى مرحلة اختلطت فيها المفاهيم الصوفية بالمفاهيم الفلسفية وهذه المرحلة عُرفت بـ (التصوف الفلسفي).

وتُعتبر نظرية (وحدة الوجود) واحدة من النظريات الفلسفية التي وظفها المتصوفة في صياغة أبحاثهم في الوجود والفناء، وكان محي الدين ابن عربي واحداً من رجالات التصوف الفلسفي الذين تاثرو بهذه النظرية ووظفها توظيفاً يكاد يختلف عن توظيفات الفلاسفة والمتصوفة السابقين عليه، الأمر الذي دفع بالعديد من الفلاسفة إلى التأثر به ومنهم صدر الدين الشيرازي.

وانقسم البحث على مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، عرضتُ في المبحث الأول لمفهوم هذه النظرية بشكل عام لغة واصطلاحاً، فضلاً عن ظهورها من الناحية التاريخية على المستوى الفلسفي والصوفي. وفي المبحث الثاني تناولت فهم ابن عربي لهذه النظرية، أما المبحث الثالث، فتضمن الفارق الذي قدمه ابن عربي بين الوجود والشهود. أما الخاتمة فقد تضمنت أهم نتائج البحث.

المبحث الأول: وحدة الوجود لغةً واصطلاحاً

في اللغة الوحدة مصدر ضد الكثرة، وهي كون الشيء بحيث لا ينقسم، والكثرة كونها تقبل الانقسام وهي صفة للواحد[1]. أما الوجود فهو مصدر وضده العدم[2]، أما في الاصطلاح فالمصطلح يُطلق على الذين يوحدون الله والعالم ويزعمون أن كل شيء هو الله[3].

ويرتبط القول بوحدة الوجود بفكرة الإلوهية تلك القضية التي شغلت ذهن الإنسان على مر العصور قديماً وحديثاً وحاول الإنسان بعقله القاصر الوصول إلى تلك الحقيقة. حقيقة الإلوهية. عن طريق التأمل والتفكر حول الوجود والمصير فحاول معرفة صدور الكون ومن خالقه؟ وهل هناك قوى خارجه عنه؟ وما مصير هذا الكون؟.

فبدأ التفكير في مراحله الأولى معتمداً على الفطرة ثم أخذ الإنسان في التعمق في تلك المسائل باستعمال وسيلة العقل للبحث والوصول إلى نتيجة عن حقيقة الإلوهية[4].

وهذا المذهب مذهب قديم أخذت به البراهماتية والرواقية والأفلاطونية الجديدة فالبرهمانيون يردون كل شيءً إلى الله ويعتقدون أن براهمان هو الحقيقة الكلية ونفس العالم وان جميع الأشياء الأخرى ليست سوى أعراض ومظاهر لهذه الحقيقة.

والرواقيون يقولون آن الله والعالم موجود واحد، وان العالم لا ينفصل عن الله، أما فلاسفة الأفلاطونية الجديدة فيقولون أن الله واحد، وان العالم يفيض عنه كفيض النور عن الشمس وان للموجدات مراتب مختلفة إلا أنها لا تؤلف مع الله إلا موجوداً واحداً[5].

---

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج3، دار صادر، بيروت 1994، ص 445-450.
(2) ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ذوي القربى، ط 1 رقم، 1385، ص 569.
(3) المصدر نفسه، ص 558.
(4) ينظر: عبد الكريم الخطيب، الله ذاتاً وموضوعاً، ط 2، دار الفكر العربي، القاهرة، 1971، ص 69.
(5) يُنظر: جلال الدين سعيد، فلسفة أهل الرواق، مركز النشر الجامعي، القاهرة، 1999، ص 70.

فهذه النظرية توضح الصلة أو العلاقة بين الله ومخلوقاته من وجهة نظر صوفية فلسفية أسلامية، وهذا يعني امتزاج الصوفي القائل بوحدة الوجود مع نظرة الفيلسوف الإلهي القائل بوحدة الوجود، فكأن نتيجة هذا الامتزاج فلسفة وحدة الوجود الصوفية.

وهذا المذهب ينطوي على جانبين[6]:

الأول: جانب صوفي ويتمثل في الجانب الروحي من الإنسان وعلاقته بالله باعتباره تعالى المصدر الذي جاء منه الوجود.

والجانب الثاني فلسفي صوفي يتناول مظاهر الوجود الإنساني باعتباره الكمال المستمد من الله وبوصفه الوجود الإلهي الذي ينعكس من وجود الإنسان بمقتضى الكمالات الإلهية المتمثلة بالأسماء الحسنى وتحققها بالذات الإنسانية.

وقد تولدت عن وحدة الوجود نظريات تعتبر من العناصر والمكونات الأساسية التي تعرف من خلالها هذه الفلسفة ومنها نظرية (وحدة الأديان) التي ألغت وجود الأديان جميعها، وذلك بإرجاعها إلى أصلها الذي صدرت عنه وهو الله سبحانه وتعالى، وغدا الله فيها ألهاً غير مشخص بل الهاً مجرداً عالمياً انسانياً[7]. وانفتح الصوفية من خلا هذه النظرية على تجارب الأديان الإنسانية الأخرى وتعاطفوا مع سائر التيارات الروحية الأخرى مقررين قاعدة الأخوة الإنسانية التي تجمع البشر جميعاً وعلى اختلافهم في الأزمان والأماكن[8].

أما النظرية الأخرى وهي نظرية (الإنسان الكامل)فكانوا منطلقين من اعتبار الوجود الإلهي الذي ينعكس من وجود الإنسان، ولهذا اعتمدوا في أقرار هذه النظرية على الحديث القدسي (خلق الله ادم على صورته)[9].

ويرجع ظهور هذه النظرية في الفكر الإسلامي الصوفي إلى تأثر المسلمين بالأفكار الصوفية الأجنبية من هندية وبوذية ويونانية وفارسية، فهي دخيلة على العقيدة الإسلامية كما ساعد على نشر هذه النظريات بين المسلمين وجود

---

(6) يُنظرك ادريس محمد ادريس، مظاهر الانحرافات العقدية، ص 250.

(7) المصدر نفسه، ص 70-71.

(8) ينظر: حسين صالح، نشأة الفلسفة، القاهرة، 1954، ص 147 - 148.

(9) جابر طعيمة، التصوف والتفلسف(الوسائل والغايات) ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005، ص 147.

النظريات السابقة وهي نظرية الاتحاد، فالاتحاد يدعو إلى زوال الشخصيات كلها وفنائها في حقيقة لا تغنى ولا تتحول فكان وجودها هوي وعرضي والله وحده هو الموجود الدائم الثابت[10].

وعلى الرغم من التأثيرات الخارجية غير الإسلامية في التصوف الإسلامي التي أدت إلى ظهور نظرية وحدة الوجود، فأن هذا لم يعدم وجود عوامل أصيلة إسلامية نابع عن روح الإسلام أثرت في التصوف عموماً، وتجلت في نظرية وحدة الوجود خصوصاً واعتمدت من قبل رجال التصوف في دعم وتثبيت وتوطيد آرائهم وأفكارهم نظرياتهم، ومن هذه العوامل القرآن الكريم والأحاديث القدسية والنبوية الشريفة وعلم الكلام، والفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامي نفسه[11].

ونذكر أهم الآيات القرآنية الكريمة التي اعتمد عليها متصوفة وحدة الوجود الإسلاميون لصب أفكارهم ودعمها مضفين عليها طابع العقيدة الإسلامية

قوله تعالى: (هو الأول والأخر والظاهر والباطن وهو بكل شيءً عليم)[12].

قوله تعالى: (ولا تدعُ مع الله الهاً آخر لا اله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم واليه ترجعون)[13].

قوله تعالى: (الله نور السموات والأرض)[14].

قوله تعالى: (وما أمرنا إلا واحدة كلمح البصر)[15].

ومن الأحاديث القدسية التي اعتمد عليها متصوفة وحدة الوجود، قوله تعالى في الحديث القدسي: ((كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني))[16].

---

(10) صهيب سعران، مقدمة في علم التصوف، ط1، دار المعرفة، القاهرة، 1989، ص 88.

(11) ينظر: إبراهيم مدكور، الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق)، ج2، القاهرة، 1976، ص 72-73.

(12) الحديد/3

(13) القصص/88.

(14) النور/35.

(15) القمر/50.

(16) بن عربي، الفتوحات المكية، ج1، القاهرة، 1876، ص 363.

أما الحديث الشريف الذي اعتمده فلاسفة وحدة الوجود في بيان معرفة الإنسان لله التي تتحقق عن طريق معرفة الغرض من الخلق القائمة في الكنز المخفي فهو قول الرسول محمد(ص) ((من عرف نفسه فقد عرف ربه))[17] وبهذا الحديث يتحقق أتباع هذه النظرية الهدف والغاية من معرفة الله وهي الوصول اليه والاتحاد به.

المبحث الثاني: وحدة الوجود عند ابن عربي

اكتملت معالم هذه النظرية في القرن السادس الهجري على يد محي الدين بن عربي الذي أكد على أن الوجود الحقيقي هو وجود الله تعالى وكل ما سواه من الموجودات المختلفة عبارة عن ظواهر ومظاهر وتجليات لصفاته وفيوضات عنه، فوجود الموجودات المختلفة قائم في وجوده تعالى متحقق في الوجود الخارجي بقدرته وأرادته ومشيئته تعالى، وعليه فالله سبحانه وتعالى هو الوجود الحقيقي المطلق الكلي الأزلي الواحد، وما الكثرة الظاهرة في الوجود فهي كثرة مردها إلى الواحد[18].

ولهذا يغدو الله تعالى وموجوداته وجهين لحقيقة واحدة وجودها الحقيقي الدائم الله، ووجودها المتكثر الزائل العالم والموجودات اللذان يمثلان وجودا غير حقيقي[19].

ويرى ابن عربي ان الوجود عله، ولا موجود سواه وقد ثبت عند المحققين انه ما في الوجود إلا الله، ونحن أن كنا موجودين فأنما كان وجودنا به ووجوده تعالى في غنى عن الدليل، وكيف يصح التدليل على من هو عين الدليل وليس ثمة فرق بين الحق والخلق إلا بالاعتبار والجهة، فالله حق في ذاته وخلق من حيث صفاته وهذه الصفات نفسها عين الذات (سبحان من اظهر الأشياء وهو عينها).[20].

---

(17) محسن جها ثكيزي: محي الدين بن عربي، دار الهادي، بيروت، 2003، ص 278 - 288.

(18) سارة ال جلوي، نظرية الاتصال عند الصوفية، ط1، مكتبة الراشد، الرياض، ص 40.

(19) المصدر نفسه، ص 40-41.

(20) عبد الحميد، د عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية، ط1، دار الجيل، بيروت، 1993، ص 268.

يقول ابن عربـــي[21]: -

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بهذا الوجه فادكروا

جمع وفرق فأن العين واحدة وهي الكـــثيرة لا تبقـــي ولا تـــذر

المراد بهذا الشعر ان الوجود حقيقة واحدة، فخلافاً لما تعرضه الحواس علينـــا من كثرة الموجودات الخارجية، وخلافاً ايضاً لما تصل إليه العقول مـــن ثنويـــة الله والعالم، والحق والخلق فالوجود ليس تكثراً وتعدداً وثنويه، وانمـــا الحـــق والخلـــق وجهان لحقيقة وعين واحدة فلو نظرت إلى هذه الحقيقة من جهة الوحدة لوجدت الحق، ولو نظرت إليها من جهة الكثرة لوجدت الخلق، أي أن الحق مـــن حيـــث ظهوره في صور الأعيان وقبول أحكامها خلق ومن حيث أحدية الذاتية في الحضرة الاحدية ومن حيث الأسماء الأولية في الحضرة الإلهية ليس خلقاً بل حق متعال على الخلق، فالله رب العالمين هو عين ذات الحق وواحد ومتنـــزه في مرتبـــة الـــذات والحضرة الاحدية عن اية كثرة وهو الله في مرتبة الإلوهية والتي هي مرتبة الجمـــع الاسمائية وحضرة الأسماء والصفات، وخلق في مرتبة الكثرة والتي هي مرتبة الفرق وظهور الحق بحيث المظاهر والأسماء والصفات[22].

أي بالرغم من أن العين واحدة إلا ان التعينات كثيرة، غير ان هذه التعينـــات نسب فحسب ولا تتحقق بدون تلك العين، وهذا يعني عدم تحقق أي شيء وغير في دار الوجود سوى العين الواحدة ولوجود الواحد إلا انـــه وفي ذات وحدتـــه يتجلى في المظاهر والتجليات ويقبل الكثرة، وبناء على ذلك يجب الجمع بين الحق والخلق والقول بأن الحق خلق والتفريق بينهما ايضاً والقول بأن الحق ليس خلقـــاً بتعبير آخر الحق خلق لأحد الاعتبارات، وغير الخلق لاعتبار أخر أي الحق حـــق، والخلق خلق والمقصود بالحق الذي هو خلق الحق المخلوق به أي الوجود المنبسط، والمقصود بالحق الذي هو ليس خلقاً، ذات المتعال الحق في الحضرة الاحدية[23].

---

(21) المصدر نفسه، ص 269.

(22) بلاثيوس، ابن عربـــي، تك د: عبد الرحمن بدوي، مكتبة الانجلو المصـــرية، القـــاهرة، 1965، ص 241.

(23) عبد الرزاق الكاشاني، مقدمة شرح الفصوص، طهران 1975، ص 381.

المبحث الثالث: في الفارق بين وحدة الوجود ووحدة الشهود

إن رؤية ابن عربي الكونية هي رؤية التجلي الإلهي فمن وجهة نظره لو بقي الحق تعالى في إطلاقه واختفائه و لم يتجل، لما ظهرت الأعيان الثابتة ولما ظهر العالم إلى الوجود وان تجلي الحق سبحانه هو الباعث على ظهور الأعيان في العلم ووجود الأحكام في الخارج، ولولا تجلي الحق وظهوره وسريانه في الأشياء أي في حالة غيبه لفقد العالم كل معناه. وتجلي الحق سبحانه نوعان:

الأول/التجلي العملي الغيبي ويدعى بالتجلي الذاتي الحبي ايضاً، ويعبر عنه بالفيض الأقدس وهذا التجلي عبارة عن ظهور الحق في صورة الأعيان الثابتة في حضرة العلم.

الثاني/فهو التجلي الشهودي الوجودي ويسمى بالفيض المقدس ويظهر الحق في هذا التجلي بأحكام وأثار الأعيان الثابتة فيظهر بذلك هذا العالم الخارج. والتجلي الثاني مترتب على التجلي الأول ومظهر الكمالات المندرجة بالتجلي الأول في قابليات الأعيان واستعدادها[24].

اذا قال الصوفي، لا أرى شيئاً غير الله، فهو في حال وحدة شهود، وتقوم فكرة وحدة الشهود على أساس وجود نوع من الاتصال الذوقي الروحي المباشر بين الخالق والمخلوق أو بعبارة أخرى وأدق بين العارف وربه، ويتبع هذا الاتصال معرفة قلبية قوامها المحبة المتبادلة بينهما، وهي حالة تستولي على الصوفي الواصل عند استغراقه في الذكر مع إخلاء القلب من سوى الله، ويفنى الإحساس بما سوى الله عند غلبة الحق فيشاهد الكل قائماً بالحق، ولا يشهد في هذا الكون سوى الله فيستغرق فيه وينشغل به، بحيث يصبح لا يعرف إلا إياه، ولا هم له إلا هو. فوحدة الشهود هي اتصال روحي، ومعرفة قلبية قوامها المحبة بين العبد والرب، ومع تمايزها بأثبات الثنائية بين الخالق والمخلوق، حيث تصل بالصوفي العارف إلى أن يرى وحدة الخالق والمخلوق وطابعها شخصي لأنه لا يصل إليها إلا الكمال الإظهار[25].

---

(24) المصدر نفسه، ص 382.

(25) جابر طعيمة، التصوف والتفلسف، ص 164.

أما إذا قال الصوفي، لا أرى شيئاً إلا وارى الله فيه، فهو في حال وحدة الوجود، وتقوم فكرة وحدة الوجود بوحدة الحقيقة الوجودية بين جميع الكائنات، وهي عبارة عن سريان الذات الإلهية في صور الموجدات وطابعها العموم، لأنها تشمل الكون بكل ما فيه أن وحدة الوجود ليست تعبيراً عن اتصال شخصي بالذات الإلهية أو فناءاً فيها، بل هي فكرة يغلب عليها الطابع الفلسفي في التعبير عن وحدة الخالق والمخلوق من خلال نفي الأثنينية[26].

حال وحدة الشهود وهي حال الفناء، وحال وحدة الوجود هي حال البقاء، والفناء والبقاء متلازمان فكذلك وحدة الوجود ووحدة الشهود فأن كنت فانياً عن شيء، فأنك لا بد باقٍ بغيره، أو كنت باقياً في شيء فأنت لا محال فان عن سواه، ووحدة الشهود نوع من التوحيد يختلف عن (علم التوحيد) الذي يقوم على أساس أيماني يلتمس إليه الدليل بالنظر العقلي، لأن التوحيد ألشهودي أو وحدة الشهود حال أو تجربة لا فكر ولا اعتقاد، أو كما يصوره الدكتور أبو كولا عفيفي على انه التوحيد الناشئ عن إدراك مباشر لما يتجلى في قلب الصوفي من معاني الوحدة الإلهية في الحال التي يستغرق فيها الصوفي ويغنى عن نفسه وعن كل ما سوى الحق فلا يشاهد غيره، أو بعبارة أخرى انه الفناء الصوفي بعينه.[27]

---

(26) المصدر نفسه، 165.

(27) صهيب سعران، مقدمة في علم التصوف، ص 83- 84.

خاتمة

الوجود عند ابن عربـــي بأسره واحد وليس فيه ثنائية ولا تعدد، على الرغم من ثنائية الله والعالم، الحق والخلق، فالحق والخلق هما اسمان لحقيقة واحدة. وكـــل ما في الوجود هو الله وإذا كنا نحن موجدين فإنما كان وجودنا به، فمـــن كـــان وجوده بغيره فهو حكم العدم.

ومن وحدة الوجود تتجلى صور التجلي الوجودي أو الفيض المقدس، حيث يخلق الله العالم أي تحقيق الأعيان الثابتة بالأشياء الممكنة الموجودة بالقوة إلى حالـــة الوجود المتحقق بالفعل.

كما أن وحدة الوجود هي ليس نفسها وحدة الشهود فهناك فارق واضـــح بينهما فالشهود ليس كالوجود.

النفس وتجلياتها
الشيخ عبد القادر الجيلاني

أ. م. د. جعفر عليوي موسى
كلية الاداب/جامعة بابل/العراق

أ – النفس ومراتبها

تقديم:

تعدّ النفس الإنسانية من بين أكثر الموضوعات إثارة وخصوبة في الدراسات الصوفية الإسلامية فلا يخلو بناء نظري أو كتاب في التصوف – على الأغلب – من تخصيص جانب كبير منه لدراستها وبيان درجاتها ومراتبها ونوازعها إضافة إلى بيان الوسائل الكفيلة بترويضها وسياستها ثم التغلب عليها.

إن النفس هي العدو/الصديق، الذي لا يجد الصوفية عنه خلاصا ولا منه محيصا، فهي خصمهم الذي يجالدونه مرة ويهادنونه أخرى، وهي في الوقت نفسه، حصنهم الذي يحمون حماه ويذودون عنه، كي لا يخترق أو يستباح. إنها منبت السوء الذي يصدر منه كل أنحطاط أو هلاك قد يحيق بالإنسان في الدنيا أو في الآخرة، وهي كذلك، منبت الصلاح والخير، الذي يثمر عنه كل رقي روحي وخلاص ديني يطمع به الإنسان في هذه الدنيا أو في الآخرة.

النفس الإنسانية هي النفس ذاتها، واحدة بطباعها وطبيعتها، عند جميع البشر، تقريبا، ولكنها قد تلقي بصاحبها في الدرك الأسفل والحضيض، أو قد تضع بين يديه خيوط الخلاص والمجد الملكوتي والسعادة الأبدية. إنها في الوقت نفسه وفي

الإنسان ذاته، تجدها الخائنة الوفية والشرسة المسالمة والكدرة النقية، وقل فيها ما شئت من الصفات والنعوت المتناقضة، فهي (النفس الإنسانية) التي إن استرسلت معها وأطعتها، أرتك العجائب والغرائب من الموبقات والرذائل، والتي إن خالفتها وتعهدتها بالتربية وأنواع الرياضات والمجاهدات ولازمت مراقبتها ومحاسبتها، أرتك العجائب والغرائب أيضا ولكن من جنس مغاير تماما، وهو جنس الكرامات والفضائل السامية والخصال النبيلة، وهي أيضا النفس (نفسها) التي أن تكدرت وصدئت، صارت نفسا ترابية أرضية، لا تختلف كثيرا عن نفوس العجماوات، والتي إن صفت ورقت، صارت (روحا سماوية غيبية)[1] تكاد تضاهي أرواح الملائكة.

النفس عند الفلاسفة الإغريق

لقد تناول موضوع النفس الإنسانية، كثير من الفلاسفة القدماء سواء الإغريق منهم أم المسلمون، ولكن طريقة تناول هؤلاء، تختلف نوعا عن طريقة تناول الصوفية لها، فالفلاسفة من جهتهم، كانوا يركزون جهدهم على البحث عن أصل النفس وأقسامها وطبيعة فعالياتها وكذلك عن علاقتها بالجسد، وعن خلودها أو فنائها بعد موت الإنسان، وكانوا في ذلك يتوزعون على مذهبين: المذهب الأول منهما يمثله سقراط (469 – 399 ق. م) وتلميذه أفلاطون (427 – 347 ق. م) وأصحاب هذا المذهب يرون أن النفس جوهر عقلي – أي غير مادي – متحرك من ذاته، وهي علة أولى لوجود الكون، وإن وجودها سابق على وجود المادة، وإنها أنحدرت إلى هذا العالم الأرضي، فأصبحت سجينة الجسد، ولكنها ظلت تحمل من عالمها السابق معارف وعلوما يمكن استرجاعها بالتذكر والتوليد، وهذه النفس لابد يوما أن ترجع إلى عالمها الأول بعد انفصالها عن الجسد بالموت. وعلى وفق هذا المذهب، فأن النفس هي الحائزة على الوجود الحقيقي وأما الجسد فوجوده ثانوي عارض. النفس خالدة وهي سيدة الجسد وأنها تبتعد عنه كي تمارس الفلسفة وتتعلق بالحكمة. هذه النفس تقاوم البدن وإرادته وتتحكم

---

(1) الشطنوفي – بهجة الأسرار ومعدن الأنوار – ص 75.

بالأعضاء، وهي حينما تتحد مع الجسد، فأن الطبيعة تأمرها أن تحكم وأن تسيطر، كما تأمر الجسد أن يعمل ويطيع. يقسم أفلاطون النفس الإنسانية على ثلاث قوى وهي: القوة الشهوية التي تشترك فيها مع الكائنات الحية كافة بنباتها وحيوانها، ثم القوة الغضبية، وهي ما تشترك فيه مع الحيوانات، ثم القوة العاقلة أو الإلهية، وهذه مما يختص بها الإنسان وحده من دون سواه من المخلوقات وهذه النفس هي موطن العلوم والمعارف ومبادئ الرياضيات والأخلاق والجمال.[2]

آراء أرسطو في النفس

عند أرسطو (384 – 321 ق. م) النفس الإنسانية واحدة لا تتجزأ، كما إنها لا تمتلك وجودا مستقلا عن الجسد، إذ هي صورة لمادة الجسم، وهي لا تبقى بعد الموت، بمعنى البقاء الشخصي، وأن كان العقل النظري الذي هو أحدى ملكات النفس، يمكنه أن يكتسب صفة الخلود.

النفس عند أرسطو، تنقسم على ثلاث أقسام أيضا هي القوة الغاذية أو النامية والقوة الحاسة والقوة العاقلة، وأن سعادة هذه النفس تمثل الغاية النهائية لوجود البشر وحياتهم، ولا تتحقق هذه السعادة إلا من خلال حياة عقلية نشطة تزينها الفضيلة ويمارسها الإنسان دون إنقطاع.

العلاقة بين النفس والجسد هي العلاقة بين الهيولى والصورة، فالنفس صورة البدن كما يكون البصر صورة العين، والإنسان الميت، الذي هو بدن دون نفس، ليس إنسانا بالمعنى الدقيق، لأنه تنقصه على وجه التحديد تلكم القوى التي تحدد بتوافرها ماهية الإنسان. والنفس التي هي قوة الحياة لا يمكن أن توجد في أي بدن وكل بدن، إذ الصورة تستدعي هيولى مناسبة، فلا يستطيع أن يحصل على الحياة

---

(2) د. ناجي التكريتي – الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام – ص 44 فما بعدها. وللمزيد من التفصيل حول آراء أفلاطون في النفس وطبيعتها وخلودها، فأنه يمكن الرجوع إلى محاوراته الآتية: الجمهورية وطيماوس وفيدون وفيدروس والمأدبة. ويمكن الأشارة هنا إلى أن متصوفة الإسلام كانوا أكثر أئتلافا مع آراء هذا المذهب في النفس، ولعل مردّ ذلك يعود إلى عدم تقاطع هذه الآراء مع ثوابت الدين الإسلامي.

إلا بدن ذو أعضاء ملائمة، ومثل هذا البدن هو بالقوة حيوان أو نبـــات حـــي، والنفس هي التحقق بالفعل لهذا البدن.[3]

النفس عند الفلاسفة المسلمين

أما الفلاسفة المسلمون، فأنهم بأجمعهم، لم يخرجوا عن دائرة هذين المذهبين، إلا أن تفردهم وأستقلالهم الفكري تحقق من خلال جهدهم الدؤوب الذي حاولوا من خلاله التوفيق بين معطيات الفلسفة اليونانية البـــاهرة ومعطيـــات الشـــريعة الإسلامية غير القابلة للاختراق، وخير من يمثل هذا الأتجاه الفيلسوف الإســـلامي أبن سينا (370 – 428 هــ) الذي يرى أن النفس هي مبدأ حركة الجسم، وهـــي تحركه كما تحرك النفوس السماوية أجرام الفلك، والنفس هـــي كمـــال الجســـم الطبيعي، وهي ليست محركة للجسم فحسب، بل هي سبب الحافظة (الـــذاكرة) والمخيلة والإدراك وهي مبدأ الفكر. أما علاقة النفس بالجسد فأنها علاقة عرضـــية طارئة، فالنفس هبطت من عليائها واتصلت مع الجسد على كره منـــها، بعـــد أن فاضت عن واهب الصور (العقل الفعال). النفس عند أبن سينا حادثة، حـــدثت بحدوث الجسد، وهي لا وجود لها قبل ذلك وهي تنقسم على ثلاثة أنفس وهـــي: نفس نباتية ونفس حيوانية ونفس إنسانية[4] ولكنها جميعا تعد وحدة واحـــدة لا تتجزأ، لأن أفعال الإنسان خاضعة لمبدأ واحد، هذه النفس تخلد بعد فناء الجســـد، لأنها جوهر بسيط والبسيط لا يفسد ولا يتحلل، وقد لخّص أبن سينا نظريتـــه في النفس في قصيدته العينية المشهورة التي يقول في مطلعها:

هبطت أليك مـــن المحـــل الأرفـــع ورقـــاء ذات تعـــزز وتمنـــع

محجوبة عـــن كـــل مقلـــة عـــارف وهي الـــتي ســـفرت ولم تتبقـــع[5]

---

(3) حول آراء أرسطو في النفس – يراجع كتاب النفس لأرسطو – ترجمـــة أحمـــد فـــؤاد الأهواني ص 35 فما بعدها. هذه رسالة توراه، أنظر كتاب أرسطو في النفس فقط.

(4) جميل صليبا – من أفلاطون إلى إبن سينا – محاضرات في الفلسفة العربية – ص 102 فما بعدها.

(5) إبن سينا – ديوان إبن سينا – تحقيق حسين محفوظ – طهران 1957 – ص 54.

مما سبق يمكننا أن نخلص إلى: إن الفلاسفة، بوجه عـــام، كـــانوا يحصـــرون جهدهم على دراسة النفس الإنسانية، من زاوية أنتولوجية معرفية خالصة، فهـــم يتحدثون عن وجودها ومصيرها وعن علاقتها بالجسد وعن قدراتها وملكاتها، أما كيفية التعامل معها أو معالجتها أو الترقي بها نحو آفاق التسامي فهذا ما سيشـــغل إهتمام أرباب السلوك الصوفي، الذين كرسوا جلّ إهتمـــامهم في تعاملـــهم مـــع النفس الإنسانية على الجوانب الأخلاقية العملية، بحيث أصبح هذا التعامل يشكل، بمرور الزمن، مشروعا تربويا أصلاحيا يرجـــى مـــن خلالـــه إصـــلاح الأفـــراد والمجتمعات.

النفس عند المتصوفة

إن الصوفي الذي ينطلق، في معرفة ربه والآخرين والعـــالم الخـــارجي، مـــن خلال نفسه، يكون لزاما عليه معرفة هذه النفس ومعرفة طرق التعامـــل معهـــا، على العكس من الفيلسوف الذي لا تمثل النفس عنده إلا جزءا من نظـــام عالمـــه الكبير.

ومن أجل تكريس الفرق بين طريقتي تعامل كلٍ من الفلاسفة والمتصوفة مـــع النفس الإنسانية، سوف نستعرض، وباختصار، آراء أثنين مـــن كبـــار منظـــري التصوف الإسلامي، ممن يمثل تصوف الشيخ عبد القادر الكيلاني، إمتدادا لمناهجهم الصوفية والإصلاحية، وهما: أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن المعروف بالقشيري (376 – 465 هـ) والإمام الغزالي (450 – 505 هـ).

النفس عند القشيري

يعرِّف القشيري النفس بأنها: ماكان معلوما من أوصاف العبد ومذموما مـــن أخلاقه وأفعاله[6] وهو تعريف يتجلى فيه الجانب الأخلاقي بكل وضـــوح - أمـــا المعلومات من أوصاف العبد على ضربين: حدهما يكون كســـبا لـــه كمعاصـــيه

(6) القشيري – الرسالة القشيرية – ص 75.

ومخالفاته والثاني أخلاقه الدنيئة فهي في أنفسها مذمومة، فإذا عالجها العبد ونازلها فسوف تنتفي عنه بالمجاهدة واستمرار العادة، أي مع كمون الطبع وبقائه.[7]

ومعالجة النفس عند القشيري لا تتم بمقاساة الجوع والعطش والسهر وغير ذلك من المجاهدات، من دون أن تكون هذه الأعمال مصحوبة بالعزم على كسر النفس وكبح جماحها.

النفس في حقيقتها هي لطيفة مودعة في هذا القالب (الجسد) وهي محل الأخلاق المذمومة، كما أن الروح هي لطيفة مودعة في هذا القالب وهي محل الأخلاق المحمودة وتكون الجملة من النفس والروح والجسد، مسخرا بعضها لبعض والجمع إنسان، والحشر يكون لهذه الجملة وكذلك الثواب والعقاب. والنفس مخلوقة وليست قديمة. غير النفس والروح هنالك (السر) وهو أيضا لطيفة مودعة في القالب كالنفس والأرواح، والسر هو محل المشاهدة كما أن الروح محل المحبة والقلب محل المعرفة، والسر هو مالك عليه إشراف وإطلاع وسر السر هو مالا إطلاع لغير الحق تعالى والسر ألطف من الروح والروح أشرف من القلب.[8]

القشيري إذن، يفرق بين النفس والروح والقلب والسر، والنفس عنده لا تعدو كونها محلا للأوصاف الذميمة والأخلاق السيئة بينما تشتمل الروح على الضد من ذلك وعليه فأن الهدف الحقيقي من السلوك الصوفي هو العبور من أوحال النفس نحو ربوع الروح.

النفس عند الغزالي

أما عند الغزالي: فالنفس تدلّ على الروح، وهي مصدر الحياة، بل إن النفس تدلّ على الحياة نفسها أو على الرغبات والشهوات، النفس والروح يرتبطان مع

---

(7) يؤيد الشيخ عبد القادر هذا الرأي، فالطبع الإنساني عنده لا يمكن إزالته، لأنه لو أزيل عن النفس لألتحق الإنسان بالملائكة ولبطل التكليف وعطلت الشرائع ولكن الذي يحصل من جراء السلوك الصوفي هو فقط تحسين الأخلاق الرديئة والصفات الذميمة وتسوية الناشز منها.

(8) القشيري – الرسالة القشيرية – ص 75 فما بعدها.

الجسد وهما يعملان معا وبالأشتراك. أما تعريف النفس عنده فهي: تلك اللطيفة الربانية، وهي جسم لطيف ينتشر بواسطة العروق إلى سائر أرجاء البدن عن طريق فيضان النور، فيكون تأثيرها في الجسم كتأثير السراج في زوايا البيت. النفس/الروح هي من عالم الملكوت ولا يربطها في هذه الأرض أي رابط، لذلك عدّت عند الصوفية من أسمى أدوات المعرفة.[9]

يرى الغزالي أن النفس هي حقيقة الإنسان التي يتميز بها من سائر المخلوقات، وهذه النفس إذا صفت وأطمانت بذكر الله تعالى محيت عنها آثار الشهوات والصفات المذمومة وسميت بالنفس المطمئنة أما قبل ذلك فان لها درجتين باعتبار صفاتها، أحداهما تسمى بالنفس اللوامة وهي التي تلوم على المعاصي ولا تركن إليها ولا ترضى بها والآخرى تسمى بالنفس الأمّارة بالسوء وهي في حالة لا تأمر معها بخير ولا تلوم على الشر وهي حضيض النفس والمطمئنة سماؤها واللوامة بينها لاهي ترضى بالشر فتركن إليه ولا تبلغ الأطمئنان فتطمئن إلى الخير الذي هو ذكر الله تعالى.[10] النفس بأعتبار السلوك الصوفي، تكون متجهة من ناحيتها صوب العودة إلى أصلها، أنها جاءت إلى هذا العالم مرغمة، لتحصل على معرفة أوسع بربها، ومستوى عودتها هو درجة المعرفة التي تكتسبها في هذا العالم، على إن سعيها هذا ليس يسيراً ولا طريقها سالكاً، إذ تقف أمامها عوائق كثيرة تعيق بلوغها السعادة، إذ تتوزعها غرائز وأهواء متضاربة ولا ريب في إن هذه الصعوبات هي أساس مشقة الإنسان وفشله أحيانا في أداء أمانته.[11] وهنا بالذات يجيء دور المجاهدة ورياضة النفس التي تعني إخضاع هذه الصعاب كافة وتذليلها لخدمة الروح العارفة.

---

(9) د. علي عيسى عثمان – الإنسان عند الغزالي – ترجمة خيري حماد – ص 124. وكون النفس هنا من أدوات المعرفة، فأنها تدلّ على عقيدة الغزالي بحياة الروح السابقة على حياتها الأرضية وأن المعارف التي تستخلص منها هي في الحقيقة ماحفظته من تلك الحياة السابقة.

(10) الغزالي – مختصر أحياء علوم الدين – ص 140. وسنرى فيما بعد أن الشيخ عبد القادر لا يكتفي بهذا التقسيم الثلاثي للنفس بل يتوسع فيه حيث يقسم النفس على سبع أنفس وفي حقيقة الأمر فأنه لا فرق بين هذين التقسيمين، فالغزالي يجمع صفات عدة أنفس تحت مسمى واحد، بينما الشيخ عبد القادر يتوسع في الجزئيات ويفصل بينها كي يوازن بين مراتب النفس والمقامات الصوفية السبعة عنده.

(11) د. علي عيسى عثمان– المصدر نفسه– ص 113.

ومع الغزالي أيضا لا يوجد دور يذكر للجسد، لان السيادة والفاعلية كلها للنفس ولا يوجد دور للدنيا إلا من حيث كونها معبرة للآخرة، فالآخرة هي الهدف، وأما أهم الأعمال التي يمكن أن يؤديها الإنسان في حياته الدنيا فهي اكتساب الصفات والخصال الحميدة وتحصيل المعارف الإلهية، وكلا العمليتين يتجه صوب الآخره. إذن فالمنظار الذي يوجه رؤية الغزالي للنفس هو منظار أخلاقي ديني يهدف إلى الإصلاح بوجه عام.

النفس عند الشيخ عبد القادر الجيلاني

تمثل رؤية الشيخ عبد القادر للنفس الإنسانية، امتداداً طبيعياً للرؤية الصوفية السابقة عليه. فهي عنده أيضا تمثل مجموعة الصفات السيئة التي يحملها الإنسان، بينما الروح تمثل الحسنة منها، وهو أيضا يرى أن لا وجود لنفس وروح مستقلة أحداهما عن الآخرى، وإنما هنالك، فقط، حاجز وهمي يفصل بينهما، فالنفس فيما لو صفت وتخلصت من الصفات الرديئة، فأنها ستؤول حتماً إلى إن تكون روحاً صافية خالية من الصفات الذميمة.

النفس إذن تُعدُّ عند الشيخ عبد القادر، خصماً للإنسان وغريماً، وهو يحذّر مريديه منها، بكونها خدّاعة ماكرة مراوغة، تظهر خلاف ما تبطن وتدعو إلى عكس ما تريد[12] ولذا فان العلاقة معها – أي علاقة الإنسان مع نفسه–[13] لا بد من إن تكون علاقة تربص وعداء، يصل إلى حدّ التشفي منها، فيما لو لحق بها أذى أو أصابها ضرّ، إنها تشكل ثانية العقبتين اللتين تحولان بين العبد وبين نجاته، فإما الأولى منهما فهي الدنيا. وأما إذا قطع العبد هاتين العقبتين فانه سيكون حتماً قريباً من ربه وبعيداً عن مكامن الخطر.

(12) الجيلاني– جلاء الخاطر من كلام الشيخ عبد القادر الجيلاني– ص 41.

(13) على الضدّ من الفلاسفة، يرى الصوفية ان الإنسان يتكون من وحدات متعددة، يعمل احدها بشكل مستقل عن الآخر، وانه يمكن التحكم ببعضها دون الآخر، وايضاً تسليط بعضها على بعضها الآخر وكأن الصورة تبدو امامنا كعملية فصل للسلطات، اذ يفصل الإنسان بين كل من نفسه وعقله وقلبه مما يتيح له مجالاً اوسع للتعامل مع ذاته فالإنسان لا يؤخذ كله ولا يترك كله، اذ ان فيه اجزاء بيضاء واجزاء سوداء، وانه يمكن الاستعانة بتلك على تلك.

وقبل إن نسترسل مع وصف الشيخ عبد القادر للنفس الإنسانية، لا بدّ من إن نشير إلى إن الحديث عن النفس بوجهها الكالح، ينطبق عنده، فقط، على المرتبة الأولى أو الدنيا من مراتبها، وهي التي اصطلح الصوفية على تسميتها بـ (النفس الأمّارة بالسوء) وهي قرينة السوء التي لا تأمر صاحبها إلا بإتيان الشرور والمنكرات، والتي لا يمكن إن يتخلص الشخص من أذاها، إلا إذا تخطاها إلى المرتبة التي تليها وحتى آخر مراتبها وهي (النفس الكاملة)، عندها سوف تتخلص هذه النفس من الدور الشائن الذي تقمصته، وثم فأنها لن تعود ذلك الخصم المعاند أو العدو اللدود.

الفرق بين النفس والروح

ويمكننا إن نلاحظ هنا، إن الشيخ عبد القادر، كان اكثر وضوحاً من سابقيه في ترسيم الحدود بين النفس والروح، وهذا إشكال واجهه الكثير من المفكرين المسلمين، إذ ورد ذكر الإنسان في القرآن الكريم، مقروناً بالنفس مرةً وبالروح آخرى، فانقسم الناس بحسب ذلك على مذاهب، فمنهم من اقرّ بوجود الاثنين معاً ومنهم من قال بوجود النفس دون الروح، ومنهم من عدّ النفس خاصة بالدنيا وهي تفنى بعد الموت وأما الروح فأنها تخص الآخرة وهي تبقى خالدة بعد فناء الجسد، وغير ذلك من المذاهب. الشيخ عبد القادر، واجه هذا الاشكال، من جهته، بحلٍ ممتاز، فهو يتحدث عن النفس فقط وهذه النفس كلما ارتقت إلى مرتبة أعلى، اكتسبت اسماً جديداً، واكتست بخصال وصفات، هي حتماً، احسن من سابقاتها، فاذا كانت النفس في مرتبتها الأولى تسمى بالنفس الأمّارة بالسوء، فأنها بعد ذلك يمكن إن تسمى بالروح أو بالسّر، على إن الانتقال من مرتبة إلى مرتبة آخرى لا يتم إلا عبر متابعة مفردات السلوك الصوفي.

النفس عدوة الله

النفس، اذن، بوجهها الأول، هي ضدّ الله تعالى وعدوته، نعم انها خاضعة لحكمه وقضائه، وهي له خلقاً وملكاً، ولكن ذلك لا يمنع كونها مشتملة على

شرور كثيرة تدفعها إلى تقمص هذا الدور السلبـــي، ولكن، يؤكد الشيخ عبـــد القادر، ان النفس عاجزة عن اتيان ما تشتهي وما تريد، حتى يوافقها الإنسان على ذلك ويلابسها ويطيعها، فان فعل معها ذلك، كانت صاحبة إدّعاء وتمنٍ وشهوة، وأمّا ان خالفها وناهزها العداء، بموافقته لربه، فانه سيكون عندئذٍ، خصماً امام ربه على نفسه.(14) وهنا يظهر لنا الشيخ عبد القادر، مكمن التكليف وموضع الحريـــة في الوجود الإنساني فعوامل الشرّ الكامنة في هذا الوجود، ما هي في حقيقتـــها الا عوامل سلبية غير فعالة، وعاجزة عن اتيان أي فعل من تلقائها، وانما هي تفعل مـــا تفعله، فقط، في حالة انصياع بقية قوى الإنسان لها. ان الإنســـان، في حقيقتـــه، محمّل بجميع الامكانات خيرها وشرها، وما عليه الا ان يرجّح احدها على الآخر، فإن رجح اعمال الخير، كانت اعماله هو، واستحق عليها الثـــواب وان رجّـــح اعمال الشر، كانت اعماله هو ايضاً واستحق عليها العقاب.

يرى الشيخ عبد القادر، إن النفس الأمّارة بالسوء، ما كانـــت كـــذلك إلا لجهلها، ولذلك فهي تحتاج إلى تعليم، إنها سيئة الأدب وتحتاج إلى تأديب، إنهـــا- لجهلها- لا تفرق بين الداء والدواء أو بين الحلال والحرام، أو بين ما يصلح ومـــا يفسد، وهي فوق ذلك تواجه الآخرين بالكبر والغضب والاحتقار. إنها، قبـــل إن يباشرها الإنسان بالمجاهدات، (فرعونة) طاغية، مهرة غير أمنة غير مروضـــة غـــير معلمة، وهي لا تفتأ تنازع ربها، لأنها مصنوعة من الكبر والعظمة، ولأجل ذلـــك ولصعوبة وخطورة موقف العبد الذي يبغي النجاة، فان الشيخ عبد القادر، ينصح بضرورة تسليم الإنسان نفسه، بيد رائض الأيمان- أي الشيخ الصوفي العـــارف - كي تتعلم وتتأدب وتطمئن، فان اطمأنت تواضعت وذلت وحسن خلقها وعرفت قدرها واحتملت غيرها، وسعت بعد ذلك إلى عمل الخير والصلاح وهو المطلوب منها.(15)

---

(14) الجيلاني- رسالة في التصوف- مخطوطة- دار صدام للمخطوطـــات- تحـــت رقـــم- (11042).

(15) الجيلاني- جلاء الخاطر من كلام الشيخ عبد القادر الجيلاني- ص 39.

إذن فالسلوك الصوفي، كما يرى الشيخ عبد القادر، هو الوسيلة الوحيدة لتحصيل المعرفة الحقيقة معرفة الإنسان لنفسه ومعرفته لربه، وعن هذه المعرفة تصدر الآداب وتُستحصل المراتب وتُنال الدرجات، ولكن هذه المعرفة ليست يسيرة المنال، ولا ممكنة التحصيل بالاعتماد على الذات وحدها، بل لابد لها من معونة خارجية، وهذه المعونة يجسدها الشيخ المرشد الذي اختص بطبّ النفوس وتمرس بسياستها، وتجسدها أيضا الرسالات السماوية التي علمت الإنسان أصول الحق والحكمة والفضيلة. هذه النفس الأمّارة بالسوء، لا يمكن إن يرخى لها العنان، إذ لا بد من إن تساس وتُقتاد وتحجب عنها الرؤيا، حتى لا تنظر إلى ما حولها، فيكون نظرها هذا سبباً لهلاكها. إنها لا بد من إن تكون تابعة لغيرها، لمن هو أعلى درجة واقرب إلى ربه منها، أي القلب ثم من بعد القلب السرّ الذي هو أعلى درجة من القلب، فان أطاعتهما النفس وتبعتهما، ولم تخرج لهما عن رأي واتحدت معهما، عندئذٍ لا تعود تفترق معهما في المطلوب أو في المقصود، فتصير حينئذٍ تأمر بما يأمران به وتنهى عما ينهيان عنه وتختار ما يختارانه، وحينئذ فقط، تصير نفساً مطمئنة.[16] ومما سبق، يمكننا إن نستنتج: إن طاعة النفس للقلب والسر، تمثل الخطوة الأكثر أهمية في السلوك الصوفي بوجه عام، فهي تجسيد أولي لحالة الفناء الصوفي التي يطمح كل مريد إلى بلوغها، فالنفس بطاعتها القلب يعني إتباعها لأوامره، التي هي أوامر تتفق ومبادئ الشريعة

والحقيقة، وهذا الأتباع سيخلصها حتماً من كثير مما علق بها من معّاص وآثام، فهي إذن حالة فناء موضعية تحدث داخل الإنسان، فتبدل محل طباعه السيئة طباعاً حسنة، وهذا ما ينسجم وتعريف الشيخ عبد القادر للفناء الذي هو: ((إفناء الصفات الذميمة المغروسة في نفس الإنسان واستبدالها بصفات جيدة))[17] وهو تعريف أخلاقي بحت سيأتي تفصيل الكلام فيه في موضع لاحق من هذا البحث.

---

(16) الجيلاني- الفتح الرباني والفيض الرحماني- ص 230.

(17) الجيلاني- سير السلوك إلى ملك الملوك- مخطوطة- دار صدام للمخطوطات تحت الرقم (9166).

إن الاهتمام الملفت للنظر، الذي يوليه الشيخ عبد القادر لموضوع النفس، والذي نراه واضحاً في أكثر كتبه الصوفية، متأتٍ من اعتقاده الجازم - وهو اعتقاد ملازم للسلوك الصوفي بوجه عام - بان السيطرة على نوازع النفس، يعني فيما يعنيه، إلغاء نصف المسافة التي تفصل بين المريد السالك ونيل مراده الأوحد، الذي هو بلوغ أعلى درجات القرب والوصول إلى حضرة (ملك الملوك)، تلك المسافة التي يقدرها الشيخ عبد القادر، تهويناً، بـ (قدمين)، فقدم تقطع به الدنيا والقدم الآخرى تقطع به نفسك، ثم ((ها أنت وربك))[18] هكذا بكل بساطة في القول والادعاء وبكل صعوبة في الفعل والسلوك، تلك الصعوبة التي حدت بالشيخ عبد القادر، إلى إن يضع (قطع) المريد السالك لنفسه في الكفة المقابلة لكفة قطعه للدنيا، بكل أهوالها وبلاياها وأحلامها ومغرياتها.

إن (قطع) المريد السالك لنفسه، لا يعني التخلص منها بخلعها وإلقائها جانباً، ولا يعني تخطيها وهي باقية على ما هي عليه، فذلك لا يكون، لان النفس الإنسانية، بكل تفاصيلها غير المرغوب فيها، ما هي في حقيقتها إلا جزء من التكوين الإنساني، إنها الطبيعة البشرية التي يستحيل الفكاك عنها أو تخطيها بشكل نهائي، إن الذي يحصل، من جرّاء السلوك الصوفي والمجاهدات والرياضيات، هو: تغيير النفس الإنسانية وتحويلها من حالة إلى حالة أخرى، بحيث تبدو وكأنها بدلت خلقاً آخر وكأنها قُدت من معدن جديد، هو، ضرورةً، اثمن وأجود من سابقه، لا بل إن ثمنه لا يقارن بسابقه، إذ إن النفس معه، تكون قد خرجت منها روح وجودها، وهي روح الأنانية والكبر والطمع، ودبَّ فيها بدلاً من ذلك، روح الطمأنينة والصفاء فأصبحت، حينئذ، مهيأة لأن ترى، هي والقلب والسّر، ربها عز وجل، رؤية ذوق ومعنى، وهذه الروّية وهذا التجانس، لم يتحققا للنفس، إلا بعد إن خضعت وأطاعت ربها فآطمآنت، فنفخ فيها ربها، روحاً غير الروح الأولى، إنها ((روح الربوبية روح العقل، روح الزهد في الخلق، روح الوجود بالحق عز وجل، روح الطمأنينة إليه والنفور من غيره)). إن السلوك الصوفي على وفق هذا المنظور، يحتاج إلى قطبين: العبد من جهة والرب من الجهة الآخرى، العبد يسعى إلى إعداد أرض نفسه وتنقيتها وتهيئتها للغرس الجديد،

---

(18) الشطنوفي- بهجة الأسرار ومعدن الأنوار-ص 44.

والربّ يدركه بغيث لطفه، فيحيلها من بلقاع إلى خضراء لا تثمر إلا كل طيب مفيد. إن الشيخ عبد القادر بوضعه هذه (المعادلة)، يبدو كأنه قد حلّ إشكالية التوفيق بين سابق العناية الإلهية وسعي العبد وكسبه، فالعبد دون عناية ربه، لا يمكنه إن يرتقي ويفلح في السلوك، وكذلك فان الذي ينتظر مدد ربه من دون إن يعمل له عمله ويسعى له سعيه، فهو بلا شك، طويل الأمل.

كيفية تغيير النفس

إن كل تغيير ايجابي، يطرأ على نفس المريد، لا يتم إلا بعد إن يفارق إياه[19] أي يفارق نفسه بالمخالفات والمجاهدات، وان يتطارش عن أجابتها لما تميل إليه من الشهوات واللذات وأنواع المطلوبات. إن الهبات الروحانية، الإلهية المصدر، لا تنال، أبدا، بالتمني والادّعاء وترديد كلام أهل الطريق وحفظ حكاياتهم، وإنما تُنال بالعمل المتواصل والجهاد والجوع والسهر، والمحاباة والمعاداة – محابات الخير وأهله ومعاداة الشر وأهله– فلا يُحسب المريد أبدا في زمرة الروحانيين ما لم يعادِ جملته ويباين جميع الجوارح وينفرد عن وجوده وحركاته وسمعه وبصره وعلمه وعقله.[20] وجميع ما كان منه قبل وجود الروح فيه،[21]

---

(19) التونسي– رياض البساتين في اخبار الشيخ عبد القادر الجيلي– ص 88.

(20) مباينة العلم والعقل، لا تعني دعوة الشيخ عبد القادر إلى تعطيلهما أو الغائهما، لان ذلك لو فهم من العبارة فانه يعني ايضاً الغاء السمع والبصر وتعطيل جميع الحواس. ان ما يعنيه الشيخ عبد القادر من هذه العبارة هو: ان لا يشكل العلم والعقل حجاباً يحول بين المريد السالك ونيل مبتغاه، ولذا فانه يعمد إلى توجيههما الوجه الصحيحة بان يجعل منهما تبعاً للقلب، لا ان يكون القلب تبعاً لهما فيحجباه ويؤخراه. ان القلب هو اداة المعرفة الأولى عند الصوفية، واما المعرفة اللدنية فهي المعرفة التي يسعى الصوفي اولاً إلى تحصيلها، معتمداً على حدسه ودرجة صفاء نفسه، ولذا فلا دور للعلم ولاعقل في هذه المرحلة، وانما ياتي دورهما في مرحلة آخرى أي في مرحلة تحصيل العلوم الشرعية والفقهية، وهي مرحلة سابقة على السلوك الصوفي.

(21) عبارة الشيخ عبد القادر هذه، لا تعني اعتقاده بوجود حياة سابقة على هذه الحياة الارضية كتلك التي تؤمن بها بعض الطوائف البوذية، وانما هي تدّل على نفخ الروح التي تاتي بديلاً عن النفس، بحيث ان الإنسان، في معية نفسه الأولى، يبدو كانه ميتاً، فيحييه الله تعالى بهذه الروح النبيلة.

وجميع ما أوجد بعد نفخ الروح فيه لأن جميع ذلك يشكل حجاباً يحجب الإنسان عن ربه، فإذا تجاوز ذلك، وعقد العزم على هذا التغيير، فانه سيصير روحاً فريدة، سرّ السرّ، غيب الغيب، فيباين الأشياء في سره، عاداً الكل عقبةً وحجاباً وظلمة، حينئذٍ فقط، يصل إلى أقصى ما يمكن إن يصل إليه إنسان من الصفاء والنقاء

والوجود السامي الذي يحاكي وجود الملائكة المقربين. فيؤتمن على الأسرار الروحية والعلوم الربانية، ثم يُردّ إليه التكوين وخرق العادات.[22] وكأنه قد بعث بعد الموت ووجد في الآخرة، لما سيعهده في نفسه من القدرات الخارقة والصفات السامية والنقاء الذي لا تغيير له، وكل ذلك يعزيه الشيخ عبد القادر إلى: إن المريد في هذه الحالة سيكون بكليته ومجموعة قدرة ربانية، فيسمع بالله ويبصر بالله وينطق بالله ويبطش بالله، ويفعل كل أفعاله بالله، وفي الوقت نفسه يعمى عمن سواه فلا يرى لغيره تعالى وجوداً، على إن كل ذلك يتقيد عند الشيخ عبد القادر، بشرط حفظ الحدود والالتزام بالأوامر والنواهي.[23] وهو الشرط الذي يؤكده دائماً، بحيث إن خرقه أو عدم التمسك به يلغي الهدف من السلوك الصوفي برمته، فالصوفي السالك، مهما بلغ من الدرجات الروحية العالية ومهما ظهر عليه من الكرامات البينة والقدرات الخارقة، وانخزم معها عنده شيء من الحدود فليعلم انه مفتون ممكور به. وليعمل، إن كان صادقاً، على إعادة قياس أفعاله، على وفق تلك الحدود. إن الشيخ عبد القادر بأحكامه لهذه العبارة، لم يترك المجال، لأي دخيل، بان يدّعي القرب من الله تعالى، وهو مخالف أو حتى متكاسل عن إتيان شروط الشرع، فلا تصوف خارج حدود الله تعالى ولا وصول بغير أجنحة الشريعة.

التوحيد غاية مجاهدة النفس

إن الغاية الحقيقية، عند الشيخ عبد القادر، من مجاهدة النفس، أو من السلوك الصوفي بوجه عام تكمن في بلوغ العبد مرتبة التوحيد الحق، والتوحيد الحق عنده يعني تلك العلاقة الاستثنائية والفائقة التي تربط العبد بربه، برباط تحكمه موازنة

---

(22) التونسي- رياض البساتين في اخبار الشيخ عبد القادر- ص 87.

(23) التونسي- المصدر نفسه- ص 88.

طردية دقيقة تجمع بين عبودية العبد وألوهية المعبود فكلما ازداد إحساس العبد بثقل عبوديته من جهة، ازداد إحساسه بعظمة ألوهية خالقه من الجهة الآخرى، وهذا الإحساس يتعزز، حصراً، عن طريق تكريس فعاليات العبودية التي أقرها الشريعة وهذا التكريس يتعزز أكثر كلما عمل العبد على التخلي عن حظوظ نفسه وسحق وازع الأنانية فيها، وكبح جماح شهواتها ونزوعها المستمر نحو مباشرة لذائذها التي لا تزيدها- في حالة الانغماس فيها- إلا غفلةً وانقطاعاً عن الإحساس بعظمة خالقها وعن الشعور بفقرها تجاهه وحاجتها المستمرة إليه، فإذا كانت عقيدة التوحيد تمثل جوهر الدين الإسلامي، وهي يمكن إن لا يترتب عليها أي عمل أو سلوك روحي، فان التوحيد الحق، يمثل عند الشيخ عبد القادر، مرتبة روحية لا ينالها العبد إلا بعد جهد مضنٍ وأعمال شاقة، ويمكن فهم ذلك من خلال زاوية تأكيد الصوفية المستمر على النظر إلى معاني الأمور وفحواها، وعدم حصر النظر إلى المظاهر والحركات، فكما انه يمكن فهم معنىً للصوم هو فوق الجوع والعطش، فكذلك يمكن إن يكون للتوحيد معانٍ هي أكثر عمقاً من الإقرار باللسان والالتزام بالشرائع.

إن التوحيد الحق، هو الذي يجسد حقيقة وجود الإنسان، وليس شيئاً غيره، فالإنسان ما خلق إلا ليعبد ربه، ولا يمكنه إن يعبده بعبادةٍ هي اصحّ واقرب من هذا التوحيد الذي إذا ما بلغه المريد وتحقق به من غير تلفت ولا نظر إلى مخلوق قط، فانه سيتشرب في جميع جوارح الجسم وأفاق النفس وفضاء القلب وعمق السرّ، وسيقلب كيان العبد رأسا على عقب، يقلبه خلقاً آخر، خلقاً جديداً وعجيباً، ولا عجب، فالإنسان لا يأتيه شيء من خارج نفسه، لأنه هو في ذاته، مستودع الأسرار الإلهية ومكمن العلوم اللدنية، وموضع النبوّة، وصفّي الخلافة[24] هذا الكائن المميز الذي أشتمل خلقه على اغرب الحكم، وأودع فيه الصانع اثمن المعادن الروحية وأعظم الكنوز القلبية، والذي أشتمل كيانه على غرائب أسرار الغيب وجوامع أصناف العلم الرباني، والذي حمل ثقل الأمانة التي كلّت الجبال عن

(24) استناداً لقوله تعالى: "واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة" البقرة- ص 30.

حملها، والذي علّمَ الملائكة ما لم يكونوا يعلمون. ولا ندري، بعد هذا الوصـــف، هل إن نور التوحيد الحق هو الذي يقلب كيان الإنسان العادي، فيعيده إلى سيرته الأولى قبل إن يهبط إلى الأرض، أم إن ذلك هو من فعل السلوك الصوفي فيه أم من تأثير الزهد في الدنيا والإقبال على الله تعالى، أم من تأثير المداومة علـــى الـــذكر والعبادة ولزم حدود الشرع، أم إن كل هذه العوامل، ما هـــي في حقيقتـــها، إلا أوجه متعددة لعملة واحدة، معدنها الإنسان الحقيقي النوراني الصـــوفي الزاهـــد في الدنيا والذاكر لربه والموّحد بقلبه وعقله ولسانه وكل جوارحه.

مخالفة النفس

يمثل اتفاق جميع الصوفية، وبكل ألازمان، وبمختلف مشـــاربهم ومذاهبـــهم، على قاعدة (مخالفة النفس)، دليلاً واضحاً وأكيدا على ما لهذه (القاعدة) من أهمية كبيرة في تحقيق الفعل الصوفي

وفي إنجاح المناهج الصوفية العملية التي وضعها كبار مؤسسي الطرق الصوفية في العالم الإسلامي، من الذين دأبوا، ومنذ باكورة تنظيراهم الصوفية على دراســـة حلات النفس الإنسانية دراسة دقيقة ومتأنية، معتمدين في ذلك على وسائل التأمل الباطني والاستبطان والمراقبة الذاتية تلك الوسائل التي أصبحت فيما بعد، منـــاهج علمية يعتمدها علماء النفس المعاصرون. إن الشيخ العارف، في الطرق الصـــوفية، مثلاً، يؤدّي دوراً مباشراً وفعّالاً، في معرفة آفات وعيوب وإمراض نفوس مريديه، فيصف لها ما يلائمها من الأدواء المتمثلة بأنواع المجاهدات والرياضـــيات والأوراد والأذكار، بغية تصفيتها وتطهيرها وتزكيتها، وثم التقليل من تعلقها بالجسد لأجل إطلاقها، بعد ذلك في عالم الروح والولاية.

هذه القاعدة نفسها- أي قاعدة مخالفة النفس- يتخذها الشيخ عبد القـــادر، أساسا لبناءاته الصوفية النظرية ومساراً لمناهجة الصوفية العملية، وهو يرى إضـــافة إلى ما سبق: إن ماهية وفحوى العبادات التي أمرت بها الشرائع السماوية، تتلخص في مخالفة العبد لنفسه وهواه.[25] فالإنسان مهما بذل من جهد وشمّر عن ساعدي

(25) الجيلاني- رسالة في التصوف- مخطوطة- دار صدام للمخطوطات تحت رقم (11042).

الجدّ وبالغ في عبادته لربه، من غير ما معالجة لهوى نفسه ومكافحة لنـزواتها، فان تلك العبادة قد تعطيه مفعولاً معاكساً، فتنقلب وبالاً عليه وتورثه الكبر والعجب وتولد لديه الشعور بالمنة على الخالق والشعور بالتفوق على بقية العباد، فيقسو عندها قلبه وتنتفخ نفسه، وقد يبلغ بها ذلك حدّ الانفجار الذي هو موت القلب المؤدي إلى التهلكة. لذلك كان لابد أولا، من مبادرة الإنسان صوب نفسه، وسعيه إلى تأديبها ومحاولته لتزكيتها وتصفيتها فالتصوف ما سمي تصوفاً في تعريف الشيخ عبد القادر له، إلا لأنه فعل تصفية للنفوس وتجلية للقلوب[26] وان القلب لا يتم جلاؤه حتى تتم تصفية النفس أولا عن طريق تأديبها وترويضها فتصير عندئذٍ مثل كلب أهل الكهف، رابضة بلا حراك، على باب الرحمة وتُنادي: (يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك)[27] ((فحينئذٍ يدخل القلب إلى الحضرة ويصير كعبة لنظرات الربّ، ويكشف عن جلال المِلك وكمال الملك، ويستوطن خيمة القرب، ويغرس في جوار الملك، وتظهر نجابته وتسلم إليه وراثته، ويسمع النداء من الرفيق الأعلى: يا عبدي كن عندي، أنت لي وانأ لك، فإذا طالت صحبته، صار بطانة للملك وخليفته على رعيته، وغمينه على أسراره، وأرسله إلى البحر لينقذ الغرقى وإلى ابرّ ليهدي الضال، فأن مرَّ على ميتٍ أحياه أو على عاصٍ ذّكره أو على بعيدٍ قرّبه أو على شقّي أسعده)).[28] وكما نلاحظ، فان الشيخ عبد القادر، يسمح، بين الحين والآخر لنصوصه، بان تسترسل فتفصح عن مخبآت ومكامن هي حتماً مما لا يرضى عنه الفقهاء، بينما هو عرف بحرصه الشديد على حفظ المقاربة معهم. ولعله في ذلك كان محكوماً بمقدماته الصوفية التي لا محيص عنها، فهنا مثلاً تمثل إمامنا صورة الإنسان الرباني الفائق، الكلي القدرة، الذي

---

(26) يُعدّ بشر الحافي (ت-227هـ) اول من قال بهذا التعريف، فالصوفي عنده هو: من صفا قلبه لله تعالى- انظر- الكلاباذي-التعرف لمذاهب اهل التصوف-ص 5. على ان هذا التعريف ينسجم تماماً ونظرية الشيخ عبد القادر الصوفية التي ان الفعل الصوفي ما هو في حقيقته الا فعل تصفية وتطهير وتخلص من مذمومات الاخلاق والصفات وتحلٍ بالمحمودات منها.

(27) الفجر/27.

(28) الشطنوفي- بهجة الأسرار ومعدن الأنوار- ص 78.

اخلص في نيته في إنقاذ نفسه، وصبر لأجل ذلك وقاسى أصناف الآلام والأهوال، وحين ظفر بمراده صار هو المنقذ والمغيث لغيره، فلقد اخذ الخلافة من الله تعالى على عباده وهي الخلافة العظمى التي لا تكون في هذه الأرض إلا لواحدٍ من البشر.

ان تأكيد الشيخ عبد القادر على: ان تنقية معدن النفس وتصفية مادها، من العلائق الدنيوية والأوهام والأمراض، يجب ان يكون هو المنطلق الأول للرقي الروحي، متأتٍ من اعتقاده بان النفس هي الأمينة على الجوارح، فاذا ما انحرفت فقد أهلكت معها الكل، وأما إذا استقامت وصفت واطمأنت، عندها سيسلم اليها مهمة حفظ الجوارح، لأجل إن يتفرغ القلب بعد ذلك للسفر إلى الحق عز وجل ويطلب ما عنده[29] ويتقرب اليه ويتنور بنوره، وان كل ما يجنيه القلب من هذه الرحلة فانه ضرورةً سيفيض من فضله على النفس ومن النفس على الجوارح، فيصفو الكل ويتنور الكل وتحصل النجاة الدائمة. إذن فالتصوف عند الشيخ عبد القادر، هو حصراً تصوف القلوب وكذلك الوصول، هو وصل القلب، وأما النفس فهي في بداية أمرها تشكل عقبة في الطريق، فإذا ما تجاوزها الإنسان صحت رحلته إلى ربه وأما إن فشل في ذلك، فلا طريق ولا وصل ولا تصوف.

أطوار النفس

من النفس المطَوعة المروَّضة، فقط، يكون انطلاق المريد نحو هدفه، فهي التي يعمل عليها اولاً ويتعهدها بالشدة والصبر والمكابدة، حتى تصفو وتطمئن وتتنور، فتكون له عندها، كالنجم الذي يهتدي به السائرون وسط ظلمة الليل، واما السرّ، فان الشيخ عبد القادر، يشبهه، بعد الصفاء بالشمس الساطعة وليست الشمس كالقمر وليس القمر كالنجوم، ومن غير نور الشمس لا يكون نهار ولا رؤية يقينية، فهي مراتب اذن، والصدارة فيها تكون للسر، وفي تشبيه آخر، فان السرّ،

(29) الجيلاني- الفتح الرباني والفيض الرحماني- ص 245.

هو الملك المتربع على عرش مملكة الإنسان وامّا القلب فهو وزيره واما النفس واللسان وبقية الحواس والجوارح، فهي خدم بين ايديهما.[30] لا تملك الا الطاعة والخضوع لهما، ولكي لا نستغرب وصف الشيخ عبد القادر، للنفس، هنا بالطاعة والخضوع، فاننا نودّ ان نذّكر بان مجرد سطوع شمس السرّ، داخل الإنسان، بعد جلاء نور القلب، يدلّ على تغيير معدن النفس، ضرورةً، فلولا ذلك التغيير، لما وصل الإنسان، إلى هذا الترقي الروحي.

معارف النفس

على أساس هذا التقسيم (الطبقي) لعناصر الإنسان، يقسم الشيخ عبد القادر، معارف البشر على ثلاثة أصناف وهي: الحكمة والعلم والمعرفة، وهذه المعارف تتدرج رقياً وبالتتابع، فنجم الحكمة أولا، وهي مما يتعلق بأمور النفس والدنيا، وهي معرفة ظنية يبلغ الشك فيها مستوىً أعلى من مستوى اليقين، ويسميها الشيخ عبد القادر بـ ((مظنّة التهمة))[31] ولعل مردّ هذا التدني في درجة اليقين، يعود إلى اعتماد هذه (الحكمة) على الحواس، مصادر للمعرفة، والحواس، كما هو معروف لا تتعامل إلا مع الأشياء المادية، وهذه لا تملك من الوجود، عند الصوفية، إلا المرتبة الثانية بعد الروح. بعد هذه (الحكمة) يأتي دور قمر العلم، وهذا الشق من المعارف الإنسانية، متعلق بأمور الآخرة، وهو من اختصاص القلب، والمعرفة فيه تكون مصطبغة بصبغة الشبه، أي انه يستوي فيها الشك مع اليقين، وأما مقام القلب هنا، فهو مقام الشبه أيضا، وذلك لتوزعه بين وجهين، فوجه ينظر صوب النفس، فيورثه هذا النظر، العلم الظني، أي الشك، ووجه ينظر به صوب السرّ،

---

(30) الجيلاني- الفتح الرباني والفيض الرحماني-ص 223. ويمكننا ان نلاحظ هنا، عدم تأكيد الشيخ عبد القادر على ذكر العقل من بين مصادر المعرفة أو مصادر (القرار) وذلك لاعتقاده، بان العقل ما هو في حقيقته، الا أداة محايدة، تميل إلى الخير أو الشر، حسب الآمر الذي يتأمر عليه، سواء أكان هذا الأمر نفساً طائشة أو روحاً ← ←قدسية، فالعقل، وفق هذا التصور يعّد مطية للخير والشر على حدّ السواء، ولتأكيد هذا الرأي انظر: الشطنوفي - بهجة الأسرار ومعدن الأنوار- ص 67.

(31) الشطنوفي- المصدر نفسه- ص 77.

فيورثه هذا النظر المعرفة اليقينية. أخيرا تأتي مرتبة المعرفة، وهي تاج السرّ، وشمس المعرف، وهي مما ينظر به إلى المولى عز وجل[32]، إنها من صنف اليقين الخالص، (عين اليقين)، الذي لا يتطرق إليه الشك من قريب أو من بعيد، وأما وسيلتها، فالحدس الفائق مضافاً إليه فيض المواهب الإلهية أو ما يسمى بـ (المعارف اللدنية). هذه المعرفة، لا تجنى إلا بعد صفاء السرّ، فإذا صفا السرّ أتت منه العجائب مما لا عين رأت ولا أُذن سمعت ولا خطر ببال بشر، حيث عالم الملكوت الأعلى، عالم القدس والخلود والقرب الأبدي.

السلوك الصوفي، اذن، على وفق هذا التشبيه، يمكن عدّه وسيلة من وسائل المعرفة البشرية وليست اية معرفة، بل المعرفة اليقينية التي تعتمد على الذوق والمشاهدة. وهذه المعرفة لا تُنال دفعة واحدة، بل لا بدّ من ان تتدرج صعوداً، ابتداءاً من المعلومات الظنية التي تعتمد على الحدس والاستدلال والاستقراء، وهي مما ينظوي تحتها العلوم الدنيوية، بما فيها العلوم الشرعية، ثم بعدها في المرتبة، تأتي (العلوم) وهي مما يتعلق بالأمور الغيبية، وهذه تحتاج إلى أسس عقلية وحجج وبراهين، ولكنها تعتمد أساساً على التصديق القلبي بالأمور الغيبية والأيمان بها، الذي هو أساساً من عمل القلوب والسرائر. أما المعارف، وهي المرتبة الأخيرة، فأنها تتجاوز كل ذلك داخلةً بصورة مباشرة إلى عالم اليقين الذي لا يتطرق إليه شك أو حتى اشتباه، وكون المعرفة لدنية، أي إنها ربانية المصدر، ولكن كونها تأتي من خارج نطاق مدارك الإنسان فان ذلك لا يلغي دور الإرادة الإنسانية في تحصيلها، فالعبد الذي لم يهيئ وعاء قلبه لاستدراج فيضها، لا يمكن ان ينال منها قبساً واحداً، بل إنها تُعدّ من أصعب المعارف على الإطلاق، لأنها تحتاج إلى جهد ومثابرة عظيمين.

مما سبق، يمكننا ان نفسّر مقولة الشيخ عبد القادر: ((ان السير إلى الله عز وجل - يكون- على قدر نور المعرفة))[33] أي نور المعرفة بالنفس أولا ثم نور

---

(32) التادفي- قلائد الجواهر في مناقب الشيخ عبد القادر-ص 51. ويمكن القول ان عبارة الشيخ عبد القادرهذه تصلح ان تكون أساساً لبحث مستقل يتناول نظرية المعرفة عنده.

(33) الشظنوفي - بهجة السرار ومعدن الأنوار - ص 72

المعرفة به تعالى، وبغير ذلك لا يتحقق وصول ولا يستحصل قــرب، ثم إن هــذه المعرفة، كما تفصح العبارة تقع على درجــات، وان هــذه الــدرجات تختلــف باختلاف المصادر التي تنبع منها، وان أرق درجة من درجاتها، هي تلك التي تتعلق بالسر، وان هذا السر، إذا ما تمكن منه نور المعرفة، فسيصبح كالشمس التي تنير ما حولها، فيملي على القلب ثم يملي القلب على النفس المطمئنة، وهذه بدورها تملــي على اللسان واللسان أخيراً يملي على الخلق، ومن يتكلم على الخلــق ((فعليــه أن يتكلم بهذه الصفة وألا فلا يتكلم))[34] إذ إن الكلام في الحقائق الصوفية والمراتــب الروحية، لا يمكن أن يباح لكل متكلم، بل هو يوقف حصراً على أهله المتمرسين بحقائقه، المجاهدين أنفسهم والحافظين أصولَ شرائعهم.

(34) الجيلاني – الفتح الرباني والفيض الرحماني – ص 54

المحبة والعشق
بين الفلسفة، التصوف، والعرفان
دراسة تركيبية

عمار محمد علي البرقعاوي
جامعة الكوفة -كلية الآداب - قسم الفلسفة

المقدمة

لا بد في أولى خطوات البحث أن يُجاب على بعض التساؤلات المحتملة التي من الممكن أن تُثار في أذهان القرّاء الكرام، ولا يخفى على القارئ أن هناك عدّة تساؤلات تمهيدية تحيط بهذا البحث أسعى لتوضيحها في هذه العجالة.

ونبدأ أولاً من العنوان، فما السبب الذي دعاني إلى استعراض الحب عند هذه الاتجاهات الثلاث و لم استعرض مفهوم الحب في علم النفس مثلاً وغيره من الميادين؟ وما هو الداعي لأن يتبنى هذا البحث منهجاً تركيبياً وليس تحليلياً؟ ويمكن أن يُجاب هنا بأن الحب عند هذه الاتجاهات الثلاث مكتمل الجوانب ويحقق الغرض المنشود من البحث لذا فلا يوجد داعٍ لاستعراض مفهوم العشق في باقي الميادين الانسانية، وهذا ما سيتضح في طيّات البحث، أما ما يتعلق بالمنهج فقد أشبعت الكتب الباحثة لهذا المفهوم بالتحليل لمفهوم الحب ولكنها أغفلت السعي إلى تكوين خطوة تركيبية تحاول التركيب بين مفاهيم الحب في هذه المدارس الثلاث سعياً لطرح مفهوم مركّب ينزل إلى حيز الواقع ليخاطب الانسان بما هو انسان، ولكن لا أدعي أني ابني بحثي على المنهج التركيبي من دون الاستعانة

بالتحليل لأن هذا غير ممكن فلا بد للباحث من أن يحلّل المفاهيم ليتسنى له تركيبها. ومن التساؤلات المحتملة أيضاً هو السبب في اختيار هكذا موضوع، والحال أن مفاهيم العشق والمحبة تعيش حالة مغلوطة في الواقع المعاصر لا يظهر منها سوى جانبها النفسي، الذي هو مفيد بذاته بشريطة أن يقترن بالجانب المعنوي للعشق لا أن يبقى مرتبطاً بالعاطفة النفسية التي لا تمثل سوى جانب من جوانب الانسان.

ومن هنا فقد تضمّن بحثي هذا تمهيداً عرضت فيه مفهوم العشق ومفهوم الحب في الجانبين اللغوي والاصطلاح ثم ذكرت مجموعة من المطالب ألخّصها في ثلاث: عالج المطلب الاول مفهوم العشق والمحبة في الفلسفة ولا سيّما في الفلسفة اليونانية لأنها أولت اهتماماً معتداً به لهذا المفهوم الانساني، وتناول المطلب الثاني مفهومي المحبة والعشق من وجهة نظر المتصوفة وقد اخترت منهم نماذج سيعرضها البحث في طيّاته، أما المطلب الثالث والأخير فقد عالج مفهوم العشق ومفهوم المحبة عند العرفاء ولا سيّما في مدرسة العرفان الشيعي التي تختلف بتوجهاتها عن الاتجاهات الصوفية رغم التقائهما في أول الطريق، وهذا ليس محل البحث طبعاً. راجياً من القارئ الكريم أن يقرأ قراءة ناقد لا قراءة متأثّر حتى يتسنى له معرفة الثغرات والاخطاء إن وجدت لأن ابن آدم خطّاء. ومن الله التوفيق.

التمهيد

المحبة والعشق لفظان يشيران إلى تلك العاطفة الجيّاشة التي تحملها كل نفس - ولاسيما الانسانية منها- وهي عاطفة الحب. وبما أن الحب عاطفة فهو شعور وأحاسيس ومن هنا قيل: بأنه ((تعلّق بشخص أو بشيء ما، وهو ظاهرة نفسية انفعالية ناجمة عن تأجج الاحساسات والمشاعر))[1]. وقد عُدّ العشق فرط الحب، وقيل انه عجب المحب بالمحبوب؛ لذا قال ابو العباس احمد بن يحيى عندما سُئل عن الحب والعِشق أيهما أحْمَدْ؟ ((الحب لأن العشق فيه إفراط، وسمّي العاشق عاشقاً

---

(1) سعيد، جلال الدين. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. دار الجنوب، 2007، تونس. ص 131.

لأنه يذبل من شدّة الهوى كما تذبل العَشَقَة(*) اذا قُطِعَت))[2]. وهذا المعنى أيـده الجاحظ بقوله: ((انما العشق إسم لما فضل عن المقدار الذي اسمه حب. وليس كل حب يسمّى عشقاً، وانما العشق اسم للفاضل عن ذلك المقدار))[3].

وقد أورد جملة من الباحثين في بطون المعاجم الفلسفية معاني عـدّة للحـب ومنها: -

1- انه يمثل الميل الجنسي الذي يتجلى في عاطفة انجذاب شخص نحو شـخص من جنس آخر[4]، وهذا المعنى هو ذاته ما أشار اليه الفيلسوف الفرنسـي (تان) (Taine A-H) (1818-1893) بقوله: ((أن تحب هـو أن تكـون غايتك سعادة الآخر، أن تطيعه وتخدمه وتسخّر له نفسك))[5].

2- انه يمثّل حب الذات الذي اصطلح عليه الفلاسفة المحدثون ولـه دلالتـان أحدهما الأنانية والأخرى عزّة النفس والمتمثلة بالكرامة والاباء[6]، ونرى أن ما يؤيد هذا المعنى هو قول الفيلسوف الفرنسي (مادينيه) (G. Madinier) (1895-1958) ((أن تحب هو أن تريد الآخر كذات))[7].

3- الحب الخالص لله، وهو يمثّل حب الله في ذاته بلا خوف وبلا أمل وهو يجسّد المحبة الكاملة، وهذا هو الحب بالمعنى الصوفي الذي سنمرّ عليه في مستقبل البحث.

(*) تعني العَشَقَة: الشجرة التي تخضّر ثم تدّق ثم تصفّر.

(2) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب. جـ10. دار صـادر ودار بيروت، 1955م-1374هـ، بيروت. ص 252.

(3) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. رسائل الجاحظ. جـ3. اختيار عبيد الله بن حسّان. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون. ط1. 1399هـ-1979م. مكتبة الخـانجي، مصر. ص 140.

(4) يُنظر: مراد وهبة، يوسف كرم، يوسف شلالة. المعجم الفلسـفي. ط2، 1971، دار الثقافة الجديدة. القاهرة. ص 77.

(5) سعيد، جلال الدين. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. ص 132.

(6) صليبا، د. جميل. المعجم الفلسفي. جـ1. دار الكتـاب اللبنـاني، 1982. بـيروت. ص 441

(7) سعيد، جلال الدين. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. ص 133.

4- الحب العقلي لله، وهو الحب الذي وُلد في فلسفة (اسبينوزا) الذي كان يعني به أن حب الله يتمثّل بالعلم به، والعلم بالله يستمد من علمنا الحق بالاشياء[8]، ومن هنا عرّف اسبينوزا الحب بأنه الفرح المصحوب بفكرة علّة خارجية[9].

والملاحظ أن هناك فرقاً واضحاً بين الحب والرغبة، فالرغبة شعور آني بالاستيلاء على شيء ما أما الحب فهو شعور دائم وذوبان بالمحبوب.

ومما لا يخفى على القارئ الكريم -ولا سيما من قرأ التعريفات السابقة- أن الحب عاطفة تقتضي طرفين هما المحب والمحبوب سواءً كان هذا المحبوب هو النفس أم شخصا من جنس آخر أم شيئا من الاشياء المفارقة للمادة. ولأجل أن الحب يقتضي طرفين اتخذ الطرف الثاني -أي المحبوب- معاني عدّة في أصعدة البحث الفلسفية والصوفية والعرفانية وهذا ما سنحاول ابرازه في هذه الصفحات.

المطلب الأول: المحبة والعشق في الصعيد الفلسفي

يعدّ الصعيد الفلسفي أول الاصعدة التي تناولت مفهوم المحبة والعشق تاريخياً، ذلك أن بعض الفلاسفة سعوا إلى تأطير فلسفتهم -في كثير من الاحيان- بمفهوم الحب، أما البعض الآخر فضمنه في فلسفته واعتنى به عناية كبيرة، وهذا ما سيتضح في طيّات البحث. ونتيجة لطول امتداد الخط الفكري الفلسفي الذي بدأ منذ بداية الانسانية وصولاً إلى يومنا هذا آثرنا أن نتناول: مضامين هذا المطلب بنقاط.

أولاً الحب في الفلسفة اليونانية:

تعدّ الفلسفة اليونانية من المدارس الفكرية التي تركت بصماتها المعرفية على أغلب المعارف والجوانب الانسانية، ومن هذه الجوانب مفهوم الحب.

---

(8) يُنظر: مراد وهبة، يوسف كرم، يوسف شلالة. المعجم الفلسفي. ص 78.

(9) سعيد، جلال الدين. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. ص 132.

فقد ظهر مفهوم الحب في الفلسفة اليونانية بدايةً على يد انباذوقلس الاغريغنتي (494-445)ق. م. الذي يعدّ من فلاسفة الكثرة والتعدّد، أي من الفلاسفة الـــذي يرجعون أصل الكون إلى عناصر متعدّدة وليس إلى أصل واحد؛ وإن تلك العناصـــر عند انباذوقلس هي أربعة، تتجسّد في (الماء، التراب، النار، والهواء). وقد وصل حدّ التقديس عند انباذوقلس لهذه العناصر إلى درجة أنه خلع عليهـــا صـــفة الالوهيـــة ويسميها بأسماء الآلهة، ((فزيوس (Zeus) الساطع رمز للنار، وهيرا (Hera) حاملـــة الحياة رمز للأرض، وأيدونيوس (Aidoneus) رمز للـــهواء أو الأثـــير، ونســـتيس (Nestis) التي فاضت دموعها فتكونت ينابيع الرطوبة للمخلوقات رمز للماء))[10].

ولكن قد يتساءل البعض عن العلّة التي تتسبب باجتمـــاع هـــذه العناصـــر وافتراقها وبالتالي تكوّن الوجود من عدمه؟ فقد أدخل انباذوقلس مبدأً مزدوجـــاً جديداً على تلك العناصر ويعدّ كذلك مبدأً خارجياً وهو مبدأ المحبة والغلبة اللذان تحدث عنهما الأشياء بالتعاقب. وقد ذكر ذلك في قصيدته بقوله: ((وتلك العناصر الأربعة لا تتوقف عن التحوّل الدائم، فتتحد أحياناً بفعل المحبة، بحيث يصبح كـــل شيء واحداً، وأحياناً تفترق بفعل الغلبة أو العداوة المضادة))[11].

فالحب عند انباذوقلس هو العلّة التي تنتج اجتماع العناصر الاربعـــة لتكـــوّن كائناً عضوياً جديداً ويخرجه إلى حيّز الوجود، مما ينتج عملية تطوّر واضحة يتبناها انباذوقلس. إلا أن قوّة البغض والكره هي التي تهدّم البنيان المعقّد الذي بناه الحـــب حتى تعود الحياة بسببه -وكما يقول ديورانت- عوداً بطيئاً إلى صورة تزداد بدائية يوماً بعد يوم[12].

وان مما لا يخفى على الباحثين في هذا المجال ان المبدأ الذي يتبناه انبـــاذوقلس هو مبدأ أشبه بقوى الجذب والدفع الموجود في الفيزياء الحديثـــة، إلا أنـــه مبـــدأ

---

(10) مرحبا، د. محمد عبد الرحمن. تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنسية. ط1، 1414هـ-1993م. مؤسسة عز الدين. بيروت. ص 113.

(11) فخري، د. ماجد. تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلـــوطين وبـــرقلس. ط1، 1991م. دار العلم للملايين، بيروت. ص 44.

(12) يُنظر: ديورانت. وِل وايريل. قصة الحضارة (حياة اليونان) جـ7-8. ترجمة: محمـــد بدران. دار الجيل، بيروت. ص 208.

اعتباري الوجود لا حقيقة له سوى في ذهن انباذوقلس وهذا ما دعا أرسطو إلى تسميته بالمبدأ الصوري[13].

وبعد انباذوقلس شهد مفهوم الحب نوعاً من الضمور في الفلسفة اليونانية إلى أن أحياه الفيلسوف اليوناني الكبير أفلاطون (428-348) ذلك أن أفلاطون اعتنى بالحب اعتناء كبيراً حتى قال عنه في محاورته الشهيرة (المائدة) بأنه: ((لا يوجد رفيق غير الحب لإيجاد الاتصال بين الخلود وبين طبيعتنا البشرية الفانية لذا أطلب من كلّ منكم أن يكرّم الحب ويشرّفه ولهذا أنا الآن أحمد الحبّ))[14]. فما هو هذا الحبّ الذي يحمده أفلاطون؟

ولا يخفى على الباحثين بأن أفلاطون رسم معالم فلسفته كلها بناءً على رؤيته المثالية الداعمة لموقفه الفلسفي المثالي. فقد وظّف أفلاطون جميع حقول المعرفة الانسانية -كالفن والشعر وغيرهما- إلى الفلسفة، فالمعارف الانسانية كلها تسعى الي شيء واحد فقط -يعدّ بمثابة العلّة الغائية لها- وهو معرفة المثل. ومن هنا لاحظ الباحثون بأن الحب الذي تبناه أفلاطون في محاورته المأدبة هو حب ينتهي إلى حب الموضوعات الجميلة ذات الجمال الكلي[15] -أي الجميلة في ذاتها- وهو بطبيعته غاية فلسفية محضة.

ان الحب عند افلاطون اسم يطلق على علاقة ذات بعد مزدوج تجمع بين العلم والجهل، والغنى والفقر، والخير والشر. ذلك انه عبارة عن مولود ولد -كما يصرّح أفلاطون في محاورة المأدبة- من تزاوج بوروس أو الغنى مع بنيا أو الحاجة والعوز؛ وبالتالي فقد ورث الحب الجهل والفقر والضياع في الوقت الذي ورث فيه أيضاً الغنى والحكمة والشجاعة، وهذه هي صفات الحب عند أفلاطون.

وقد فرّق أفلاطون بين المحب والمحبوب -وذلك بالاعتماد على الطبيعة المزدوجة للحب- ذلك أن المحبوب الحقيقي عنده هو الجمال والمطلق والكمال

---

(13) يُنظر: فخري، د. ماجد. تاريخ الفلسفة اليونانية. ص 44.

(14) نقلاً عن: اليسوعي، الأب جيمس فينيكان. أفلاطون سيرته وآثاره ومذهبه الفلسفي. ط1، 1991، دار المشرق، بيروت. ص 158.

(15) يُنظر: ستيس، ولتر. تاريخ الفلسفة اليونانية. ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد. 1984، دار الثقافة، القاهرة. ص 195.

الأسمى، والخير الاقصى، ومن هنا صار العشق أو الايروس -كما يعبّر عند بعض الباحثين- عند أفلاطون هو في حقيقته نزوع نحو المحبوب يسعى إلى امتلاكه، لذا عبّر الفيلسوف الالماني زمل (Simmel) عن ذلك بقوله: ((ان الايروس اليوناني هو ارادة امتلاك، حتى حين يستخدم الحب الاشارة إلى معنى أسمى، ألا وهو الرغبة في امتلاك الشخص المحبوب كموضوع للتعليم المثالي والتهذيب الاخلاقي، والتربية الثقافية))[16].

وقد استعمل أفلاطون منهجاً ديالكتيكياً صاعداً في فهم الحب، ذلك انه كان يهدف إلى الوصول إلى عالم الوحدة ابتداءً من عالم الحس المتعددة، أي الانتقال من الاشياء المتعددة الجميلة إلى المفهوم الوحيد الذي يفسّرها وهو الجمال في ذاته[17]. وهذا المعنى يظهر جلّيا في محاورة المأدبة التي بدأ افلاطون فيها باستعراض حب الاجساد إذ عدّه الخطوة الاولى في طريق الحب مروراً بحب النفوس ووصولاً إلى الحب الحقيقي وهو حب الجمال الأسمى؛ حتى أنه عدّ الحبّ بمعناه العام هو ((الرغبة الصادقة في امتلاك السعادة، وامتلاك ما كانت صفته الخير، وهذا هو أعظم وأرقى حب يسكن قلب الأحياء. أما الذي يلتمسون هذه الغاية بواسطة اكتساب الغنى أو بممارسة الفلسفة فانّ كلاً منهم لا يعشقون ولا يسمّون عشاقاً... فيؤكّد البعض أن العاشقين انما يلتمسون النصف المفقود انما أنا أؤكد أن الحب ليس حب النصف أو الكل إذا لم يلتق الحب بالخير))[18].

ونرى أيضاً أن أفلاطون يضيف غاية أخرى للحب، إلى الغاية السابقة المتمثلة بحب الجمال الحقيقي، وهي أن الحب هو في حقيقته رغبة في الخلود وبقاء النوع، وان الرغبة في الخلود وبقاء النوع هو رغبة متجذرة في جميع الكائنات الحية

---

(16) ابراهيم، د. زكريا. مشكلات فلسفية معاصرة (مشكلة الحب). دار مصر للطباعة، مصر. ص 133.

(17) قرني، د. عزّت. الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون. 1993، ذات السلاسل الكويت. ص 217.

(18) نقلاً عن: اليسوعي، الأب جيمس فينيكان. أفلاطون سيرته وآثاره ومذهبه الفلسفي. ص 154.

وبالتالي فهي خير في ذاتها، وهذا ما يفسّر سلوك الحيوانات[19].

وبالتالي ومن خلال هذا العرض العام لمفهوم الحب عند أفلاطون يمكن القول أن أفلاطون أعطى أهمية واقعية للحب رغم أنه لم يجعله علّة للايجاد كسابقه انباذوقلس، الا أنه جعل من الحب -وكما ذكرنا- حلقة الوصل بين الخلود والفناء.

ثانياً: الحب في الفلسفة الاسلامية والفلسفة الأوربية الوسيطة والحديثة:

قد يتصوّر البعض أن بحث هذا المفهوم في هذا الامتداد التاريخي الواسع من الفكر الفلسفي -ابتدءا من الفلسفة الاسلامية أي القرن الثامن الميلادي تقريباً وإلى الفلسفة الاوربية الحديثة أي القرن التاسع عشر الميلادي- هو من المتعذر أو هو ضرب من المستحيل، وإنني -بطبيعة الحال- أويد كل من يُشكل بهذا الاشكال على هذه النقطة بالذات لو سلّمنا بأن مفهوم المحبة لاقى عناية من قبل جميع فلاسفة تلك الفترة؛ إلا أن المُلاحظ ان الحب عاش غريباً في تلك الحقبة في الوسط الفلسفي إلا بعض الاشارات من هنا وهناك.

ونلاحظ أولى الاشارات لمفهوم الحب والعشق هي التي تضمنتها فلسفة الكندي (801-866)م وذلك عندما عرّف المحبة في رسالته عن حدود الأشياء ورسومها بأنها ((متممة القوة التي هي اجتماع الأشياء، ويقال هي حال النفس فيما بينها وبين شيء يجذبها إليه))[20]. ومن ثمّ يظهر لنا بأن الكندي قد ضمّن معنيين للمحبة اقترب في احدهما من انباذوقلس وهو الأول طبعاً، أما في الثاني فقد جعل المحبة طابعاً نفسياً تتحلى به النفس الانسانية. وقد ظهرت اشارات للمحبة في فلسفة الفارابي (870-950) ولكن حملت جنبة سياسية أكثر منها فلسفية، وذلك الذي تجلّى في عرضه لمدنه الشهيرة، وهذا ما يؤيده الفارابي في فصوله المنتزعة بقوله: ((ان اجزاء المدينة ومراتب اجزائها يأتلف بعضها مع بعض وترتبط

---

(19) يُنظر: قرني، د. عزّت. الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون. ص 249.

(20) الكندي، يعقوب بن اسحق. رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة. ط2، 1950. حسّان. القاهرة. ص 125.

بالمحبة وتتماسك وتبقى محفوظة بالعدل وأفاعيل العدل))[21]. أما بالنسبة إلى ابي علي الحسين ابن سينا (980-1037)م فقد كانت آراؤه ذات صبغة اسلامية صوفية. وقد يتساءل البعض عن السبب الذي لم أجعل فيه آراء ابن سينا ضمن المطلب الخاص بالمتصوفة، والجواب هو أن ابن سينا فيلسوف المنهج والرؤية حتى في تصوفه؛ وقد أيّد هذا المعنى الكثير من الباحثين، إذ نرى أن آل ياسين يقول عن ذلك في معرض التفرقة بين ابن سينا والسهروردي: ((ان منهج ابن سينا... برهاني يصدر عن النفس ونزعاتها ويخاطب العقل، أما منهج السهروردي فإشراقي وجداني يخاطب القلب، أي هو نحو من التمازج بين الحَدس والاستدلال، وشتّان بين السبيلين))[22].

وعلى الرغم من الرؤية الصوفية عن ابن سينا إلا أن موضوع العشق لم يلقَ لديه مجالاً رحباً في مؤلفاته الكبيرة كالشفاء وغيرها، وانما عالج هذا الموضوع في رسالته عن العشق، كما عالجه بوصفه وسيلة للوصول إلى السعادة لا غاية[*].

ولكن ابن سينا -وعلى الرغم مما أسلفنا- أعطى للعشق مكانة كبيرة، إذ نراه يقول في رسالته في العشق: ((ان لكل واحد من الموجودات المدبرة توقاناً طبيعياً وعشقا غريزياً، ويلزم ضرورة أن يكون العشق في هذه الأشياء سبباً للوجود لها))[23]. وان ضرورة العشق وغريزيته في فلسفة ابن سينا راجعة إلى رؤيته عن أقسام الموجودات التي قسمّها إلى ثلاثة: فهي أما أن تمتاز بخاصية الكمال، أو أن

---

(21) نقلاً عن: بالروين، د. محمد محمد. المحبة القيمة الرابعة (ابحاث في علم القيم). ط1، 1426هـ-2006م. دار النهضة العربية، بيروت، ص 69.

(22) آل ياسين، د. جعفر. فلاسفة مسلمون. ط1، 1407هـ-1987م، دار الشروق، بيروت. ص 109.

(*) ومن شاء فليراجع ابن سينا، أبو علي الحسين. الاشارات والتنبيهات. جـ3. شرح: الخواجة نصير الدين الطوسي، قطب الدين الرازي. تحقيق: كريم فيضي. ط1، 1384ش. قم. النمطان الثامن والتاسع.

(23) نقلاً عن: عاصي، د. حسن. التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا. ط1، 1403هـ-1983م. المؤسسة الجامعية. بيروت. ص 244.

تمتاز بخاصية النقص، أو مترددة بينهما. ويعدّ ابن سينا الموجودات الناقصة أقرب للعدم بل هي عدم مطلق؛ وبالتالي فان الموجودات الحقيقية إما أن تكون هي محض الكمال أو ساعية إلى الكمال، وان عملية السعي إلى الكمال هذه تكون من خلال غرز الله عزّ وجل لعاطفة العشق في الأشياء. ومن هنا توصل ابن سينا في رسالته في العشق إلى القول: ((واجب اذن وجود هذا العشق في الموجودات المدبرة وجوداً غير مفارق البتة، والا لاحتاجت إلى عشق آخر يستحفظ هذا العشق الكلي عند وجوده اشفاقاً عن عدمه... فاذن وجود كل واحد من المدبرات بعشق غريزي فيه))[24].

أما ما يتعلق بالفلسفة الاوربية الوسيطة ذات النزعة المسيحية فان هذه الفلسفة تأثرت تأثراً كبيراً بالتصوف المسيحي -اذا جاز التعبير- آنذاك. وقد تبنّت الديانة المسيحية مفهوم المحبة حتى انها جعلت منها واجباً[25].

ولعل من معاني الحب التي أشار إليها فلاسفة العصر الوسيط التي تحتاج إلى وقفة قصيرة هي معنى الحب من وجهة نظر الفيلسوف القديس توما الاكويني (1224-1274)م، ذلك المعنى الذي سعى فيه الاكويني إلى الغاء فكرة أن الحب هو علاقة ثنائية مزدوجة بين الأنا والأنت، بل الحب هو علاقة الجزء بالكل[26]. ذلك أن توما الاكويني يسعى إلى التصريح بضلالة كل من ينزعون عن المخلوق بعض النشاطات ليعظموا بذلك الخالق، ((لأن الله أراد أن يوصّل الشبه به إلى مخلوقاته... والعقل الفعال هو في كل منا نور صادر من الله))[27]. فالله والمخلوق هم في وحدة حقيقية وبالتالي فهو من دعاة وحدة الوجود وهذا ما وظّفه بوضوح في آرائه عن العشق.

أما ما يتعلق بالحقبة الأوربية الحديثة فقد تبنى دعاة الوجودية الأوائل فلسفة الحب ولكن بنظرة مختلفة عن الحقبة التي سبقتها ومن أبرز من كانت له وجهات

---

(24) المصدر السابق. ص 245.

(25) يُنظر: ابراهيم، د. زكريا. مشكلات فلسفية معاصرة (مشكلة الحب). ص 75.

(26) يُنظر: المصدر نفسه. ص 111.

(27) جونو، وبوجوان. تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية. ترجمة: د. علي زيعور، ود. علي مقلّد. 1313هـ-1993م. مؤسسة عز الدين، بيروت. ص 124.

نظر تعالج مسألة الحب الالهي هو سورين كيركجارد (1813-1855) الفيلسوف اللاهوتي الذي يعدّ من آباء الفلسفة الوجودية؛ ذلك الفيلسوف الذي قرن علاقة الانسان بالله فقط في كل أبعاد الانسان وتوجهاته وميوله. إلا أن تلك العلاقة تقوم على اساس عاطفة نفسية مسيطرة عليه وهي الألم، ذلك الألم الكيركجاردي الذي وصفه بيار مسنار بقوله: ((ان الفلسفة والعلم لا يهيئان كلاهما للسرمدية وليس من معلم آخر يعلّم ذلك إلا الألم، والطاعة التي يلقننا إياها... ولو جاز أن يتعلّم الانسان إطاعة الله خارج الألم لما احتاج المسيح، بوصف انساناً، إلى تعلّمها بالالام... ان الالم اذاً هو المدرسة الوحيدة للسرمدية... والطاعة لا يمكن تصورها خارج الاله... ولكن الطاعة في الالم هي الطاعة الحقيقية))[28]. وقد وظّف كيركيجارد هذه الرؤية النفسية الحالكة بوصفها مقدمة للعلاقة مع الله وحبّ الله ذلك الحب الذي لا ينتج إلا عن طاعة، وتلك الطاعة التي لا تنتج إلا عن ألم.

ومن خلال الاتجاهات ووجهات النظر السابقة تبيّن لنا معنى الحب والعشق في وجهة نظر الفلاسفة على اختلاف فلسفاتهم واتجاهاتهم.

المطلب الثاني: المحبة والعشق في الصعيدين الصوفي والعرفاني

كانت الفكرة في كتابة هذا المطلب -لأول وهلة- مستندة إلى أساس فصل المحبة عند الصوفية عن المحبة عن العرفاء، إلا أنه نتيجة للتشابه الحاصل بين هذين الاتجاهين آثرنا جمعهما معاً؛ الأمر الذي جعل هذا المطلب يقع في محورين، عرض الاول منهما مفهوم المحبة عند الصوفية، وعرج الثاني على مفهوم المحبة عند العرفاء.

---

(28) مسنار، بيار. كيركيغارد. ترجمة: د. عادل العوّا. ط1، 1983. منشورات عويدات. بيروت-باريس. ص 99.

المحور الأول: المحبة والعشق عند المتصوفة:

لقد اعتنى ارباب الطريقة الصوفية عناية منقطعة النظير بالحب والعشق، فمنهم من عدّه مقاماً(*)، ومنهم من عدّه حالاً(**). ومنهم من نذر نفسه للمحبة والعشق؛ وهذا ما تزخر به آثار رجال التصوف.

فالمحبة عند المتصوفة تتمثل بنفاسة رسم المحبوب عند المحب والظن به عن أن يتعلّق المحب بغيره، وهي في الأحوال تمثّل الابتهاج بشهود الحق، وتعلّق القلب به **معرضاً عن الخلق، معتكفاً على المحبوب بجوامع هواه، غير ملتفت إلى ما سواه**[29]. وان المحبة تعود لفظياً -بطبيعة الحال- إلى الحب، والحب عند الصوفية يمثّل كلمة يرمز الحاء فيها إلى آخر حروف كلمة الروح، أما الباء فيرمز فيها إلى اول حروف كلمة البدن[30]، والظاهر من هذا المعنى أن هناك علاقة تفاعلية بين البدن والروح في حال الحب بالمعنى الصوفي تجعل الروح والبدن في بوتقة ذائبة واحدة.

وتشير الدراسات إلى أن كلمة (المحبة) وقعت بين مدٍ وجزر في الفهم الصوفي، ويؤيد ذلك ما نقله بدوي عن ماسينيون قوله: ((كان عبد الواحد بن زيد يرى أن كلمة عشق هي الوحيدة المعترف بها في التحدث عن الله، وكان يرفض كلمة محبة على اساس انها أثر لا يليق من آثار اليهودية والمسيحية... أما مالك بن

(*) ان المقام يعني: استيفاء حقوق المراسم -أي الطقوس والاحوال الموجودة في داخل هذا المقام- فإن من لم يستوفِ حقوق ما فيه من المنازل لم يصحّ له الترقّي إلى ما فوقه، كما أن من لم يتحقق بالقناعة حتى يكون له ملكة لم يصح له التوكل، ومن لم يتحقق بحقوق التوكل لم يصحّ له التسليم... الخ. يُنظر: الخالدي، أحمد النقشبندي، معجم الكلمات الصوفية. تحقيق: أديب نصر الدين، ط1، 1997، الانتشار العربي، لبنان، بلا ت. ص 83.

(**) أما الحال فيعني: ما يرد على القلب بمحض الموهبة من غير تعمّل واجتلاب حزن أو بسط أو قبض أو ذوق ويزول بظهور صفات النفس، فإذا دام وصار ملكاً سمي مقاماً. يُنظر: المصدر السابق. ص 27.

(29) يُنظر: الكاشاني، كمال الدين عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية. تصحيح وتقديم: مجيد هادي زاده. ط1، 1423هـ. مؤسسة حكمت، طهران. ص 281.

(30) يُنظر: السلمي، ابو عبد الرحمن محمد بن الحسين، المقدمة في التصوف. تحقيق: د. يوسف زيدان. ط1، 1419ه-1999م. دار الجيل، بيروت.

دينار ومضر القاري وذو النون المصري فيقترحون اللفظ شوق، بيد أن كلمة حب... هي التي انتهت بالظفر والسيادة بفضل معروف الكرخي والمحاسبي))[31].

أما بالنسبة إلى أول من ادخل هذا اللفظ إلى بحار الصوفية فقد أجمع الباحثون تقريباً على أن رابعة العدوية (95-185)هـ هي أول من تكلم في الحب نظرياً وعملياً[32]، حتى أن ملامح آرائها رسمت أثراً على من عاصرها وتلاها من أرباب الطريقة.

ويمكن القول بأن الحب بالمعنى الصوفي قد ضمّ مجموعة من الصفات يمكن اجمالها بالآتي:

1- شهد الحب عند الصوفية دمجاً بين الحب الانساني والحب الالهي إذ وظّف الصوفية الحب الانساني توظيفاً رمزياً للوصول إلى الحب الالهي. وهذا ما دعا د. عبد الكريم اليافي إلى محاولة تفسير ذلك -في كتابه دراسات فنية في الادب العربي-، إذ توصّل إلى أن وحدة الأصل الذي هو قلب الانسان ووحدة الطبيعة بين الحبين جعلت الصوفية يدمجون بينهما[33].

2- ان الحب عند المتصوفة تجلّى في اشعارهم الغزلية، تلك الأشعار التي كانت سبباً لتوجيه الاتهامات إلى الصوفية، فقد زعم (كليمان هوار) بأن ابن الفارض -مثلاً- كان شاعراً خمرياً أحب الخمور المعصورة من الكرم[34]، ذلك أن أشعارهم تقترب في ظاهرها من الغزل الماجن، إلا أنها -وفي الوقت نفسه- تضم في طياتها بعداً رمزياً مرتبطاً بالله.

---

(31) بدوي، عبد الرحمن. شهيدة العشق الالهي رابعة العدوية. ط2، 1962، مكتبة النهضة، مصر. ص 59-60.

(32) يُنظر: المصدر السابق. ص 61.

(33) يُنظر: ديركي، هيفرو محمد علي. المعرفة وحدودها عند ابن عربي. تقديم: أ. د. عبد الكريم اليافي. 2006، التكوين للطباعة، دمشق. ص 197.

(34) يُنظر: الفقيه، د. الشيخ شبّر، الحب الالهي وتطوره عند المتصوفة رؤية في المنهج والمعرفة والدور. ط1، 1429هـ-2008م. دار الهادي، بيروت. ص 119.

3- ان الحب عند الصوفية يعبّر عن وفاء لله، ذلك أن الحب نابع من الروح التي طبع فيها الحب وفُطرت عليه، وبالتالي فهو وفاء لخالقها. هذا ما دعا المتصوفة إلى الاعتقاد بأن أهل المحبة مخصوصون بهذه النعمة قد اصطفاهم اصطفاءً، وهذا ما يؤيده قول ذو النون المصري:

وله خصائص يكلفون بحبه اختارهم في سالف الأزمان[35]

4- ان المحبة عند الصوفية هي طريق لا متناهية، إذ ان حب العارف لا يرتوي، وغاية الحب هي الفناء في المحبوب، لان الحب لا يكون حقيقياً إلا إذا تحرر العاشق من العلائق المادية، فهو يؤدي بالنتيجة إلى الفناء. وهذا ما دعا بعض الباحثين إلى الدفاع عن الحب الصوفي بدعوى أنه الذات فيه لا تفقد هويتها وانما هي تخلق وتحقق هويتها بالخروج إلى الآخر[36].

5- ان الحب -وفي هذه الخصيصة يشترك الحب مع غيره من احوال ومقامات الصوفية- يجسّد علاقة غاية في السريّة بين الصوفي وخالقه لا يسبر أغوارها إلا نفس ذلك الصوفية، ذلك أنها علاقة عاطفية ذاتية شخصية تكون بين العاشق والمعشوق فقط، وبالتالي لا نعلم منها سوى ما يصرّح به الصوفية أنفسهم. وقد فسّر بعض الباحثين سبب ذلك بأن الحياء من الله وإجلاله هو الذي يدعوا الصوفي إلى اخفاء حبه وستره عن الناس[37].

وبعد هذه الخصائص المختزلة عن الحب الصوفي نعرض مفهوم الحب عند بعض المتصوفة؛ ونبدأ من الصوفية رابعة العدوية تلك المرأة التي نسب لفظ الحب اليها -كما أسلفنا-، فقد فهمت رابعة الحب على أنه مكوّن من نوعين، ضمّتهما في الأبيات المشهورة:

---

(35) يُنظر: المصدر السابق. ص 135.

(36) يُنظر: دير كي، هيفرو محمد علي. المعرفة وحدودها عند ابن عربي. ص 202.

(37) يُنظر: الفقيه، د. الشيخ شبّر، الحب الالهي وتطوره عند المتصوفة. ص 135.

أحبـــك حـــبين: حـــب الهـــوى وحبـــاً لأنـــك أهـــل لـــذاكا

فأمـــا الـــذي هـــو حـــب الهـــوى فشـــغلي بـــذكرك عمـــن ســـواكا

وأمـــا الـــذي أنـــت أهـــل لـــه فكشفك للحجـــب حـــتى أراكـــا

فـــلا الحمـــــد في ذا، ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكـــا[38]

وقد سعى الباحثون في هذا الشأن إلى محاولة تفسير هذين النوعين من الحب، إلا أن اغلبهم تبنّى تفسير أبو طالب المكي في كتابه (قوت القلوب)ن والذي يفيد بأن الحب الأول الذي هو حب الهوى هو حب ناقص يرتبط بالنعم والاحســـان الذي يضفيه الله على العبد فيحبه لأجل هذه النعم، وأما الحب الثاني فهو الحـــب الذاتي وهو حب كامل لأنه لا يقترن بشيء سوى تعظيم الله وإجلاله[39].

وقد تطور ذلك الحب الذاتي لله عند رابعة في علاقتها مع الله إلى حـــدّ أنهـــا كانت فكلما ناجت ربها في صلاتها تضرعت اليه مؤكدة سبب عبادتهـــا بقولهـــا: ((وعزتك يا رب، ما عبدتك لجنتكن بل لمحبتك، وليس من أجلها قطعت عمـــري في الوصول إليها))[40]. وبالتالي شكّل الحب عند رابعة منظومة انطولوجية وقيمية جعلتها تعتقد بأن الله هو الموجود الحقيقي وهو المحبوب الحقيقي.

ونرى أيضاً أن موقف الحلاّج (244-309)هـــ من الحب هو موقف يحتـــاج على إيضاح وبيان. فقد جعله موقفه هذا في موضع اتهام وتأثّر بعقيـــدة التجسّـــد المسيحية التي أخذها عن النصارى السريان[41]؛ ويؤيد وجهة النظر هـــذه البيـــت الشعري المشهور الذي قاله الحلاّج في ديوانه:

أنا من أهـــوى ومـــن أهـــوى أنـــا نحـــن روحـــان حللنـــا بـــدنا

نحن مذ كنا علـــى عهـــد الهـــوى تضـــرب الأمثـــال للنـــاس بنـــا

---

(38) نقلاً عن: بدوي، عبد الرحمن. شهيدة العشق الالهي رابعة العدوية. ص 64.

(39) يُنظر: المصدر السابق. ص 65-66.

(40) نقلاً عن: قاشا، الأب سهيل، قديسة الاسلام رابعة العدوية. 2003، مكتبة الســـائح، لبنان. ص 129.

(41) يُنظر: الفقيه، د. الشيخ شبّر، الحب الالهي وتطوره عند المتصوفة. ص 166.

فـــــاذا أبصـــــرتني أبصـــــرته وإذا ابصـــــرته ابصـــــرتنا[42]

إن المتابع لأقوال الحلاج وأشعاره في الحب يـــرى بـــأن الحَـــيرة والجنـــون وعدم الطمأنينة كانت متجلية في وجهات نظره عن حبه لله، وهـــذا مـــا يؤيـــده قوله:

جنـــوني لـــك تقـــديس وظـــني فيـــك تهـــويس

وقـــد حيّـــرني حـــبٌ وطـــرف فيـــه تقـــويس

وقـــد دلّ دليـــل الحـــب أن القـــرب تلبـــيس[43]

وإن الظاهر من البيت الأخير الآنف الذكر أن ما توصل اليه الحـــلاّج مـــن وجهات نظر تتعلق بالوحدة بينه وبين الله هي معتمد بالأساس على وجهات نظره في الحب.

وقد عرّف الحلاّج المحبة في (نصوص الولاية) بأنها ((حلة تستولي على المحب حتى لا يشهد إلا المطلوب))[44]، وقد كان له وجهة نظر في العشق تكمن في رأيه بأن العشق ((باطن ظاهر، ذاته حقيقة الوجود، وظاهر بـــاطن صـــفاته الصـــورة الكاملة بالاستتار المنبئ عن الكلية بالكمال))[45]. إن تعريـــف الحـــلاّج الســـابق للعشق يدلّل على التطور الفكري الذي يظهر في ثنايا معنى العشق عنـــد الحـــلاج مقارنة برابعة التي سبقته، ذلك أن العشق عند يشكل منظومة وجوديـــة تتجلـــى وتتمظهر في علاقته بالله التي هي -وبطبيعة الحال- علاقة عاشق ومعشوق.

ونقف بعد ذلك على أعتاب ابن عربـــي (598)ه الصوفي الذي يعدّ مدرسة ومنظومة صوفية متكاملة، والذي يمثل قمة التطور والرقي في المنظومـــة الفكريـــة الصوفية.

---

(42) عباس، قاسم محمد. الحلاج الاعمال الكاملة. ط1، 2002، رياض الريس، بـــيروت. ص 330.

(43) ماسينيون، لويس وبول كراوس. أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج. 2006، التكـــوين للطباعة، دمشق. ص 33-34.

(44) عباس، قاسم محمد. الحلاج الاعمال الكاملة. ص 244.

(45) المصدر السابق. ن ص

ومن المؤشرات التي تُرصد بوضوح في ما يتعلق بوجهات نظر ابن عربـــي حول الحب هو مكانة المرأة في شعر ابن عربـــي المرتبط بالحـــب، وقـــد فسّـــر الباحثون ذلك بأن ابن عربـــي يعدّ المرأة وحبّها بمثابة الواسطة للحب الالهي وإلى معرفة الله[46].

وقد وقف ابن عربـــي موقفاً من الحب جعله يعتقد بأن هوية الحـــب مـــن الهويات مجهولة الحقيقة، وهذا ما أيّده بقوله:

الحـــب ينســـب للانســـان والله بنسبة ليس يدري علمنا مـــا هـــي

الحـــب ذوق ولا تـــدري حقيقتـــه ألـــيس ذا عجـــب والله والله

لـــوازم الحـــب تكســـوني هويتـــها ثـــوب النقيضـــين مثـــل الحاضـــر

فعلى الرغم من وجود الحب الالهي والانساني وثبوته عند ابن عربـــي في ذاته الا أنه من الأمور التي يسهو ابن عربـــي عن معناها في أحيان كثيرة.

ويعدّ ابن عربـــي المحبة مقاماً وليست حالا. ومن هنا يطلق لهذا المقام اربعـــة ألقاب[48]: -

1- الحب: وهو خلوصه إلى القلب وصفاؤه عن كدورات العوارض.
2- الودّ: وله اسم الهي وهو الودود.
3- العشق: وهو افراط المحبة، وكنّى عنه القرآن بشدّة الحب.
4- الهوى: وهو استفراغ الارادة في المحبوب والتعلّق به.

ويقسّم ابن عربـــي الحب الذي هو صفة للانسان إلى ثلاثة أنواع[49]:

1- الحب الالهي: وهو حب الله لنا وحبنا لله في بعض الأحيان.
2- الحب الروحاني: وهو الحب الذي يسعى في مرضات المحبوب بحيث لا يبقى له مع محبوبه غرض ولا ارادة.

---

(46) يُنظر: ديركي، هيفرو محمد علي. المعرفة وحدودها عند ابن عربـــي. ص 197.

(47) ابن عربـــي، محي الدين ابو عبد الله محمد بن علي، الفتوحات المكية، جـ3. تقـــديم: نواف الجرّاح. ط1، 1424هـ-2004م. دار صادر، بيروت. ص 371.

(48) يُنظر: المصدر السابق. ص 374-375.

(49) يُنظر: المصدر نفسه. ص 380.

3- الحب الطبيعي: وهو الذي يطلب به نيل جميع أغراضه سواء سرّ شكل المحبوب أو لم يسرّه.

وإن انواع الحب الثلاثة الآنفة الذكر هي أنواع مرتبة من الشرف إلى الأخس، ذلك أن ابن عربي فهم الحب بصورة أكثر تطوراً من سابقيه وذلك حينما أدخل الحب الالهي الذي استند عليه استناداً نصياً، إذ اعتمد على النص القرآني في ذلك الحب، وقد أوّل ذلك النص بالقول بإمكان أن يمارس الانسان هذا الشكل من اشكال الحب ولكن يكون بصورة أكثر صفاءً وجمالاً من الحب الروحاني، وبمعنى من المعاني يمكن ممارسته بالنسبة للانسان الالهي.

بقي لنا أن نشير إلى ما أجادت به قريحة ابن الفارض (576-632)هـ الذي يحلو للبعض تسميته بسلطان العاشقين. ذلك الصوفي الذي اعترف بأكثر من محلّ بأن ما توصل اليه من رؤية حول العشق والمحبة هي رؤية متطورة لمن سبقوه من أهل العشق، وهذا ما نراه في البيت الشعري الوارد في ديوانه، والذي يقول فيه:

نسخت بحبي آية العشق من قبلي فأهل الهوى جندي وحكمي على

فقد كان شعر ابن الفارض شعراً يتخلله الوجد رغم أنه لم يذكر كلمة الوجد في ديوانه، إلا أن مناخه العام هو مناخ الوجد. ذلك الوجد الذي عدّه د. حلمي بأنه تعبير عن الجانب النفسي الروحي في حياة ابن الفارض، كما عدّه سبباً لاحياء الصوفي حياة نفسية وروحية وذاتية[51].

وقد وُصفت لغة ابن الفارض الذوقية بأنها لغة تحتوي الماوراء وتتأسس على ثنائية الهنا والهناك، وهي ثنائية الفقد والوجد[52]، تلك الثنائية التي سيطرت على ابن الفارض حتى أنه لوحظ في كثير من الأحيان يغيب عن حواسه نحو الأسبوع

---

(50) نقلاً عن: اليوسف، يوسف سامي، ابن الفارض شاعر الحب الالهي. ط1، 1994، دار الينابيع، لبنان. ص 30.

(51) يُنظر: حلمي، د. محمد مصطفى، ابن الفارض سلطان العاشقين. مطبعة مصر، بلا ت، بلا ط. مصر. ص 165.

(52) يُنظر: اليوسف، يوسف سامي، ابن الفارض شاعر الحب الالهي، ص 102.

أو العشرة أيام، وهذا كله من تأثيرات الوجد الذي كان يمرّ بـــه ذلـــك الصـــوفي بطبيعة الحال.

المحور الثاني: المحبة والعشق عند العرفاء

اتسمت الرؤية العرفانية للحب بأنها رؤية تجمع بين الحدس الصوفي والبنيـــة النصية القرآنية، رغم أن رجال التصوف لم يبتعدوا كثيراً عن النص القـــرآني بـــل أقاموا أكثر استدلالاتهم عليه، إلا إن العارفين كانوا أقرب. وقد وقع الاختيار على مجموعة من العرفاء حتى يمكن من خلال الاطلاع على آرائهم معرفة بنيـــة المحبـــة والعشق عنده.

ويأخذنا الكلام أولا إلى حيدر الآملي (719-782)هـــ الـــذي راعـــى في رؤيته للحب التفرقة بين الحب الذي يكون بلا مقدمات والحب الذي ينتج عـــن المقدمات، إذ عدّهما سلوكين أسمى أحدهما بالمحبية والآخر بالمحبوبية.

فأما المحبوبية فهي ما يحصل بمحض العناية وبمجرد اللطف الالهي، وأما المحبية فهي لا تحصل إلا بالرياضة والمجاهدة وتحصيل الشروط الأخرى، حتى أنـــه -وفي كتابه المحيط الأعظم- يعدّ سلوك المحبوبية سلوكاً من دون واسطة تمامـــاً ســـواءً أكانت رياضة أم مجاهدة أم سلوكا أو حتى تقوى[53]. وتجسّد الأنبياء والاوليـــاء سلوك المحبوبية عنده، وأما السالكون في طريق المعرفة الالهية فيجســـدون ســـلوك المحبية.

أما بالنسبة إلى صدر الدين الشيرازي (ت1050)هـــ فقد اتســـمت رؤيتـــه العرفانية للحب والعشق بأنها رؤية شمولية ضمّت معظم أبعاد هـــذا المصـــطلح، لا سيمّا وإننا نرى أنه بدأ من ساحل الفلسفة لينتهي في شاطئ العرفان.

فقد استدل الشيرازي على أن الله قرّر لكل موجود من الموجودات كمـــالاً وركز في ذاته عشقاً نحو هذا الكمال استدلالاً فلســـفياً، يعتمـــد علـــى حركـــة الموجودات نحو كمالها مضافاً إلى عشقها وشوقها اليه لأن جميـــع الموجـــودات -

---

(53) يُنظر: حمية، د. خنجر علي. العرفان الشيعي دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الآملي، ط1، 1425هـــ-2004م. دار الهادي، بيروت. ص 544.

باستثنائه تعالى- يشوبها النقص، ومن هنا نراه يقول: ((كل ما لم يكن معلولاً لشيء كالواجب تعالى فلا نقص فيه أصلاً لكونه محض حقيقة الوجود والخير، فهو أعظم الاشياء بهجة ومحبة لذاته))[54].

ورغم أن الشيرازي لم يشطب على أنواع المحبة غير الالهية -لو صحّ التعبير- إذ نراه يورد بالذكر أنواعا من المحبة ومنها محبة الرؤساء للرئاسات، ومحبة التجار لكسب المال، ومحبة العلماء لاستخراج العلوم... الخ، إلا أنه قسّم العشق الانساني إلى قسمين أحدهما حقيقي ويمثّل محبة الله وصفاته وافعاله، والآخر مجازي ويضمّ نوعين من الحب: الأول هو النفساني: ويتجلى في اعجاب العاشق بشمائل المعشوق وآثاره الصادرة عنه، أما الثاني فهو الحيواني ويرتبط بالشهوة البدنية واشباع اللذة البهيمية[55].

وبعد هذا الاستعراض لمفهوم العشق وانواعه ينتهي الشيرازي في فهمه للعشق نهاية عرفانية، وذلك من خلال معنى العشق الجامع عنده الذي يعتقد بأنه يتجلى في ثلاثة انحاء[56]: -

1- الأكبر: وهو عشق الاله وهو لا يكون إلا للمتألهين الكاملين، وهذا النوع من الحب يشير إلى أن المحب والمحبوب في الطرفين هما شيء واحد.
2- الأوسط: وهو عشق العلماء الناظرين في حقائق الموجودات المتفكرين دائماً في خلق السموات والأرض.
3- الأصغر: عشق الانسان الصغير الذي يجسّد نموذجاً للعلم الكبير.

بل إننا نرى الشيرازي في موضع آخر يعتقد بأن عشق العرفاء أيضاً يختلف باختلاف معرفتهم لله وإن شوقهم كذلك يختلف باختلاف تلك لمعرفة أيضاً[57]، وبالتالي فالعشق عنده نسبي.

---

(54) الشيرازي، صدر الدين محمد. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة. جـ7. ط، 1423هـ-2002م. دار احياء التراث العربي، بيروت. ص 138.
(55) يُنظر: المصدر السابق، ص 158.
(56) يُنظر: المصدر نفسه، ص 166.
(57) يُنظر: المصدر نفسه، ص 170.

إلا ان الشيرازي -وبالرغم من رؤيته العرفانية- استدل على ان الغرض الاقصى من وجود لعشق في جبلة النفوس، هو رياضة لها لكي تخرج من النظر إلى الامور الجسمانية الأصنام الهيولانية إلى المحاسن الروحانية والصور العقلانية، سعياً إلى معرفة الصور الحقيقية لهذه المتكثرات[58]، ومن ثمّ فإن الشيرازي هنا لم يخرج من دائرة الفلسفة المثالية الأفلاطونية.

ونودّ أن ننتقل في الحديث عن الحب إلى مفهوم المحبة عند روح الله الخميني الذي رأى بأن المحبة الالهية تمثّل نسبة خاصة بين الرب والمربوبين، وإن محور هذه النسبة هو علاقة قائمة على التأثير والافاضة من جهة الرب والتأثر والاستفاضة من جهة المربوبين[59].

وقد لاحظ بعض الباحثين بأن الحب عند الخميني يدلّ رمزياً على الآتي[60]:-

1- ان الوجود ظهر بالمحبة الالهية.
2- إن الحب الذاتي متعلق ظهوره بتجليات الاسماء والافعال والصفات الالهية.
3- ان حب الانسان لله يقوم على تدرج عكسي يبدأ بالافعال ويترقى إلى الصفات ومن ثمّ إلى الاسماء.

وقد اشار الخميني في شعره إلى ثلاثة أطوار من الحب[61]: -

الطور الاول: التقبّل: انسلاخ النفس عن الطبيعة ورجوعها إلى عالمها الغيبي.

الطور الثاني: مشاهدة مثالها المقيّد ويظهر ذلك في مرحلة معونة الشيخ.

الطور الثالث: مشاهدة مثالها المطلق، المتمثل بالإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية، أو ما يسمى بالقطب المعنوي.

---

(58) يُنظر: المصدر نفسه، جـ2، ص 66.
(59) الخميني، روح الله الموسوي. شرح دعاء السحر. ط2، 1423هـ، مؤسسة العروج، إيران. ص 130.
(60) يُنظر: حمادة، د. طراد، أسرار الحكمة والعرفان في شعر الإمام الخميني. ط1، 1422هـ-2001م. دار المحجة البيضاء، بيروت. ص 58.
(61) يُنظر: المصدر السابق. ص 62-63.

ومن خلال اطلاعنا على مفهوم الحب عند الخميني نرى بأن الخميني لم يورد أي معنى للحب ما خلا الحب الالهي، وفي هذا دلالة تضمنية إلى عدم اقراره بوجود انواع أخرى من الحب.

المحور الثالث: الصورة التركيبية للحب:

بعد أن عرضنا مفهوم الحب عرضاً تحليلياً عاماً في المدارس الفلسفية بقي لنا أن نشير إلى التساؤل حول إمكان بناء مفهوم مركّب للحب من عدمه في هذه الدراسة.

ولا بدّ في بادئ القول من الاشارة إلى أن الحب يعدّ مفهوماً مكتسباً للشرعية والوجود، وهذا واضح في كثير من الآيات القرآنية الشريفة والروايات والأحاديث القدسية الواردة عن الرسول (ص وآله). إذ يقول تعالى في مُحكم كتابه: {قل إن كنتم تحبّون الله فاتّبعوني يحبْبْكم الله}(آل عمران/آية: 31)، كما ويُروى عن معاذ بن جبل أنه سمع من رسول الله (ص وآله) رواية جاء فيها ((... إن الله يحب الابرار الاتقياء الاخفياء الذين ان غابوا لم يفتقدوا وإن حضروا لم يعرفوا قلوبهم مصابيح الهدى يخرجون من كل غبراء مظلمة))[62]، مضافاً إلى ذلك ما ورد في الحديث القدسي المروي عن الرسول محمد (ص وآله) عن طريق عمر بن عبسة السلمي، ذلك أن رسول الله يقول: إن الله عزّ وجل يقول: ((قد حقّت محبتي للذين يتحابون من أجلي، وحقّت محبتي للذين يتصافون من أجلي، وحقّت محبتي للذين يتزاورون من أجل، وحقّت محبتي للذين يتباذلون من أجلي، وحقّت محبتي للذين يتناصرون من أجلي))[63].

ومن خلال ما ذكرنا من آيات يمكن الحديث عن الحب بصفته ضرورة انسانية لا تستطيع النفس الانسانية أن تتخلى عنها، ذلك أنه مرتكز فيها.

---

(62) يُنظر: الحاكم، أبو عبد الله محمد النيسابوري، المستدرك على الصحيحين. ط1، 1968، مطابع النصر، القاهرة. ص 4.

(63) يُنظر: الصبابطي، عصام الدين، صحيح الاحاديث القدسية. 1426هـ-2005م. دار الحديث، القاهرة. ص 253.

ومن ثمّ فإذا أطللنا إطلالة بسيطة على مفهوم الحب عند المدارس الآنفة الذكر نرى بأن الحب بالمفهوم المركّب الجديد لا بدّ من أن يجمع بين الفلسفة والتصوف والعرفان؛ ذلك أن الحب بالمعنى الفلسفي قد تعامل مع المنظومة الكونية باعتبار أنها تشكّل منظومة منسجمة متناغمة بانغام الحب، ولم يغفل -في الوقت نفسه- التناغم الانساني والعلاقة الانسانية الناجمة بسبب الحب والعشق، ومن هنا وظفه الفلاسفة كلٌّ بحسب وجهته فمنهم تبنى الحب الاخلاقي ومنهم تبنى الحب السياسي ومنهم تبنى الحب الوجودي... الخ، في حين أن الحب في المعنيين الصوفي والعرفاني يعبّر عن الحالة المعنوية الجميلة التي يمرّ بها الانسان في علاقته مع خالقه والتي تتمثّل صورها الرمزية -عند الصوفية- بحب المرأة، ومن هنا تعاملوا مع الحب الانساني تعاملاً مثالياً ينأى عن الخوض في الكلام عن أي محبوب فيما خلا الله.

فالحب المركّب الجديد المقترح إذاً هو ذلك الحب الذي يشكّل مفاصل الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والكونية... الخ، مضافاً إلى أنه حب مبني على مبادئ وجدانية عاطفية إنسانية مهذبة، وليس حبّا مبنيا على أسس براجماتية أو حيوانية هزيلة. فالحب يجب أن يتصف بصفة التوازن، ذلك التوازن الذي عبّر عنه بالروين بأنه لا يمثّل ((ذلك النوع من الحب الذي يميّز الانسان إلى وجودين مختلفين مادي وآخر معنوي حيث يكون الاهتمام بجانب واحد قد يكون الجانب المادي أو الروحي... إذ يجب التعامل مع الشخص باعتباره كائناً حياً قد ترابطت قواه النفسية بقواه الجسمية))[64].

وتشير التجارب الحضارية إلى أن التمسك بالحب النزيه والعلاقات المتوازنة ذات الحب المتوازن بين الرجل والمرأة يؤدي إلى نجاح الحضارات ونموّها، وعلى العكس من ذلك يعدّ تدهور الحب والفوضى التي تعمّ في الحب وفي العلاقات بين الرجل والمرأة من العوامل الرئيسة لتدمير الحضارة؛ وهذا ما أيده (أن ون) في كتابه الجنس والحضارة ذلك عندما عدّ سبب انهيار الحضارة الهيلينية إلى تحول الاهتمام بالجنس والانغماس فيه، في حين أن عنصر قوتها الرئيس هو أحادية

---

(64) بالروين، د. محمد محمد. المحبة القيمة الرابعة، ص 91.

الزوجات وتوازن العلاقات[65]، والأمر ذاته في ما يتعلق بتطوّر وتدهور الحضارة الرومانية.

وبما أن الحب المتوازن الذي يجمع بين المادة والروح هو حب يبني الحضارات، فهو إذن حب يرسم معالم الانسانية على أوضح وأجمل صورها لأنه يبني الشخصية الانسانية مادياً وروحياً، ويسدّ هذه العاطفة وهذه الحاجة الواقعية الملحّة -أي الحب-.

الخاتمة والاستنتاجات

وفي نهاية هذه الدراسة لا بدّ من تحديد خاتمة تكون بمثابة استنتاجات نضمّنها في نقاط:

أولا: إن الحب والعشق قد أخذ حيزاً ضيقاً في الفلسفة إذا ما قارناه بالتصوف والعرفان، وهذا بتصوري يعدّ ظلماً من قِبل الفلاسفة لهذه العاطفة المهمة في النفس الانسانية، ولا سيّما ونحن نمرّ في عصور الحب -لو صح التعبير- إذ أن هناك دعوات كبيرة لنشر المحبة والسلام في ربوع الانسانية.

ثانياً: يجسّد الحب مفصلاً رئيساً من مفاصل الاتصال بين هذه الاتجاهات الثلاثة، فهو يربط بين الفلسفة والتصوف والعرفان ربطاً واضحاً، وإن اختلفت توجهات البحث فيه.

ثالثاً: إن الحب بمعناه الحقيقي يعبّر عن وظيفة نفسية تهدف إلى الجمع بين الذوات في إطار قيمي انساني وليس هو وسيلة لحفظ النوع فقط كما أشار أفلاطون.

رابعاً: إن الحب بالمعنى الفلسفي أخذ حيزاً واقعياً واضحاً ويمكن القول أنه أكثر عمقاً من الحب بالمعنى الصوفي أو العرفاني الذي تبنى اتجاهاً وجدانياً انسانياً باطنياً، ولذا فالحب بالمعنى الفلسفي هو حب واقعي في حين أن الحب بالمعنى الصوفي هو حب مثالي.

(65) يُنظر: الكصدر السابق: ص 144.

خامساً: يشكلّ الحب بالمعنى الصوفي والعرفاني خطوة متقدمة على الحب بالمعنى الفلسفي من الناحية المعنوية، ذلك لأن الحب الفلسفي -ولا سيّما الذي تبناه أفلاطون- تمسّك بالحب للخير ومثال الخير، في حين أن هذا الخير تطور ليصبح معبراً عن الله في الفكر الصوفي وكذلك العرفاني.

سادساً: إن الحب بالمعنى العرفاني هو نوع من أنواع الحب يكون اقرب إلى الشريعة ونصوصها من الحب الصوفي، ذلك لأن لغتهم اتسمت بالحذر من تشبيه الحب اللاهي بالحب الانساني -باستثناء الشيرازي-، وهذا يعني تمسكهم بالشريعة بتشدّد إذا ما قارناهم برجال التصوف.

سابعاً: إن المطلوب والمرجو حقيقة هو بناء حب متوازن ينظر من جهة إلى المادة ومن الجهة الأخرى ينظر إلى المعنى، لأن عالمي المادة والمعنى هما عالمين يفرضهما الواقع الانساني، فالانسان روح وجسد وليس جسد بلا روح أو روح بلا جسد.

المصادر

1- ابراهيم، د. زكريا. مشكلات فلسفية معاصرة (مشكلة الحب). دار مصـــر للطباعة، مصر.

2- ابن عربــي، محي الدين ابو عبد الله محمد بن علي، الفتوحات المكية، جــ3. تقديم: نواف الجرّاح. ط1، 1424هــ-2004م. دار صادر، بيروت.

3- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب. جــ10. دار صـــادر ودار بيروت، 1955م-1374هــ، بيروت.

4- آل ياسين، د. جعفر. فلاسفة مســلمون. ط1، 1407هـــ-1987م، دار الشروق، بيروت. ص 109.

5- بالروين، د. محمد محمد. المحبة القيمة الرابعة (ابحاث في علــم القـــيم). ط1، 1426هــ-2006م. دار النهضة العربية، بيروت.

6- بالروين، د. محمد محمد. المحبة القيمة الرابعة (أبحاث في علــم القـــيم). دار النهضة العربية، بيروت، بلا ت.

7- بدوي، عبد الرحمن. شهيدة العشق الالهي رابعة العدوية. ط2، 1962، مكتبة النهضة، مصر.

8- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. رسائل الجاحظ. جــ3. اختيار عبيد الله بن حسّان. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هـــارون. ط1. 1399هـــــ-1979م. مكتبة الخانجي، مصر.

9- جونو، وبوجوان. تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية. ترجمة: د. علي زيعور، ود. علي مقلّد. 1313هــ-1993م. مؤسسة عز الدين، بيروت.

10- الحاكم، أبو عبد الله محمد النيسابوري، المستدرك على الصـــحيحين. ط1، 1968، مطابع النصر، القاهرة.

11- حلمي، د. محمد مصطفى، ابن الفارض سلطان العاشقين. مطبعة مصر، بـــلا ت، بلا ط. مصر.

12- حمادة، د. طراد، أسرار الحكمة والعرفان في شـــعر الإمـــام الخمـــيني. ط1، 1422هــ-2001م. دار المحجة البيضاء، بيروت.

13- حمية، د. خنجر علي. العرفان الشيعي دراسة في الحياة الروحيـة والفكريـة لحيدر الآملي، ط1، 1425هـ-2004م. دار الهادي، بيروت.
14- الخميني، روح الله الموسوي. شرح دعاء السحر. ط2، 1423هـ، مؤسسـة العروج، إيران.
15- ديركي، هيفرو محمد علي. المعرفة وحدودها عند ابن عربـي. تقـديم: أ. د. عبد الكريم اليافي. 2006، التكوين للطباعة، دمشق.
16- ديورانت. وِل وايريل. قصة الحضارة (حياة اليونان) جـ7-8. ترجمة: محمد بدران. دار الجيل، بيروت.
17- ستيس، ولتر. تاريخ الفلسفة اليونانية. ترجمة: مجاهد عبـد المـنعم مجاهـد. 1984، دار الثقافة، القاهرة.
18- سعيد، جلال الدين. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. دار الجنـوب، 2007، تونس.
19- السلمي، ابو عبد الرحمن محمد بن الحسين، المقدمة في التصـوف. تحقيـق: د. يوسف زيدان. ط1، 1419ه-1999م. دار الجيل، بيروت.
20- الشيرازي، صدر الدين محمد. الحكمة المتعالية في الأسفار العقليـة الاربعـة. جـ7. ط، 1423هـ-2002م. دار احياء التراث العربـي، بيروت.
21- الصبابطي، عصام الدين، صحيح الاحاديث القدسية. 1426هـ-2005م. دار الحديث، القاهرة.
22- صليبا، د. جميل. المعجم الفلسفي. جـ1. دار الكتـاب اللبنـاني، 1982. بيروت.
23- عاصي، د. حسن. التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا. ط1، 1403ه-1983م. المؤسسة الجامعية. بيروت.
24- عباس، قاسم محمد. الحلاج الاعمال الكاملة. ط1، 2002، رياض الـريس، بيروت.
25- فخري، د. ماجد. تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس. ط1، 1991م. دار العلم للملايين، بيروت.

26- الفقيه، د. الشيخ شبّر، الحب الالهي وتطوره عند المتصوفة رؤية في المنهج والمعرفة والدور. ط1، 1429هـ-2008م. دار الهادي، بيروت

27- قاشا، الأب سهيل، قديسة الاسلام رابعة العدوية. 2003، مكتبة السائح، لبنان.

28- قرني، د. عزّت. الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون. 1993، ذات السلاسل الكويت.

29- الكاشاني، كمال الدين عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية. تصحيح وتقديم: مجيد هادي زاده. ط1، 1423هـ. مؤسسة حكمت، طهران.

30- الكندي، يعقوب بن اسحق. رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة. ط2، 1950. حسّان. القاهرة.

31- مراد وهبة، يوسف كرم، يوسف شلالة. المعجم الفلسفي. ط2، 1971، دار الثقافة الجديدة. القاهرة.

32- مرحبا، د. محمد عبد الرحمن. تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنسية. ط1، 1414هـ-1993م. مؤسسة عز الدين. بيروت.

33- مسنار، بيار. كيركيغارد. ترجمة: د. عادل العوّا. ط1، 1983. منشورات عويدات. بيروت-باريس.

34- ماسينيون، لويس وبول كراوس. أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج. 2006، التكوين للطباعة، دمشق.

35- اليسوعي، الأب جيمس فينيكان. أفلاطون سيرته وآثاره ومذهبه الفلسفي. ط1، 1991، دار المشرق، بيروت.

36- اليوسف، يوسف سامي، ابن الفارض شاعر الحب الالهي. ط1، 1994، دار الينابيع، لبنان.

مقاربات
في جبنالوجيا الخطاب الصوفي الإسلامي

الباحث: فاضل منيف الشمري

التصوف

التصوف: تجربة إنسانية روحية قيمة وتعلو بالإنسان في ذرى أخلاقية وبصائر تشكل. ملتقى لأفكار وعقائد وديانات في صيغ متسامحة للفكر الإنساني أساسية الصدق والإخلاص ويكون الولاء لله المجتمعة همهم على طريق تعرفوا إليه بالفطرة والحدس أو (الذوق) وغاية الحياة الصوفية هي الوصول إلى الحمد (لله) بالاتحاد أو الفناء. واعتبر الصوفية كذلك إن لايشغل العبد قلبه بغير الله إلى حد اعتبروا شركا في النظر إلى ماسوى الله. ويعتبر كذلك من خصائص الروحية الإسلامية معرفة وتجربة وسلوك وهو نزوع فطري في الإنسان إلى التسامي والمعرفة عن طريق الكشف الروحي أو العلم اليقيني الناشئين عن الإلهام الحياتي والنظر العقلي والرياضة النفسية وبعض الدلائل الحية. إما طريقه ألمسلكي كشف الحجب عن النفس الموجبة للنقص بالمجاهدة بغية التكمل والتفتح.[1] وكانت بدايات التصوف هو الزهد وقد مر بأطوار كما يلي: كان الصحابة زهاد بطبيعة حياتهم البسيطة .بمأكلهم وملبسهم وكان مسلكهم أخلاقيا. وكانت حياتهم بطبيعتها هذه احد الأسباب في تمثل ولاء الزهاد لحياة الصحابة بعفويتها وبساطتها. ومن أهم

(1) المنوفي، محمود الفيض، المدخل إلى التصوف، الدار القومية، القاهرة (ب، ت)، ص 9

الأسباب الأخرى التي أدت إلى ظهور حركة الزهد، الحروب الأهلية الطويلة الدامية التي وقعت في عهد الصحابة وبني أمية والتطرف العنيف في الأحزاب السياسية وازدياد التراخي والاستهانة في المسائل الخلقية.[2]، إما أسلوب هؤلاء الزهاد فمختلف كان ظاهرة جديدة لواقع جديد اجتماعي واقتصادي وسياسي فهي باعتبار أول رد فعل سلبي باعتزال الحياة والانقطاع للعبادة وهي موقف معارض لما يجري من إحداث، فموقف الرفض فوقفوا بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان موقف عدم المشاركة في القتال مع الإمام علي رغم مبايعتهم له وعدم المشاركة في القتال ضده.[3] إن هذه الفتن وما حدث فيها من مظالم اجتماعية وتفاوت طبقي وظهور طبقة ارستقراطية وإسرافهم بالمتع الرخيصة والمجون كان لها رد فعل بالاتجاه المعاكس فنمت روح التقوى والزهد. يقول ماسينون: ان الاستعداد للتصوف ينشا في العادة من ثورة باطنية تخامر النفوس فيثور أصحابها على المظالم الاجتماعية ولا يقف عند مقاومة غيره بل يبدأ بجهاد نفسه وإصلاح خطيأتة.[4] إن الميل إلى الزهد كان مرتبطا بالثورة على السلطة.[5] وهكذا عبر الكثير من المسلمين احتجاجا على ماينكرون من حكومة ونظام إلى حياة الاعتكاف والزهد، وكان الشعار الذي نقشوه على لوائهم الفرار من الدنيا.[6]

إضافة إلى ذلك يمكن اعتبار العامل الباطني (النفسي) لهؤلاء النساك والتقوى والتمسك إضافة إلى عوامل أخرى منها:

1- الرعب الذي ألقاه القرآن في نفوسهم من هول يوم القيامة وعذاب النار.

---

(2) نادر، البير نصري، التصوف الاسلامي، المطبعة، بيروت، 1960، ص 9.

(3) النوبختي، الحسن بن موسى، فرق الشيعة. ريتر للدراسات والنشر، 1931، ص 5.

(4) عبد الحميد، عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الاسلامي، بيروت، 1974، ص 45.

(5) تسيهر، كولد، في الاتصوف الاسلامي وتاريخه. لجنة التاليف والنشر، القاهرة، 1969، ص 41.

(6) تسيهر، كولد، الاعقيدة والشريعة في الاسلام. لجنة التاليف والنشر، القاهرة، 1969، ص 154.

2- ما استولى على نفوسهم من الغم والحزن لشعورهم بالمعاصي مما دعاهم إلى قضاء حياقم في التوبة والاستغفار.[7]

وان هذه الخصائص الزهيدة التي شاعت في إثناء القرن الأول الهجري كانت سمة مشتركة بين جميع أمصار البلاد الإسلامية، فكانت تشمل زهاد الشام ومصر. المصرين المهمين، الكوفة والبصرة. ورغم الاختلاف بين هذه الأمصار إلا أها كانت مشتركة بخطوطها العامة حيث كانت الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية متشابهة، رغم خصوبة بلاد الشام كونها مركز الخلافة الأموية فقد ظهر فيها زهاد بنفس الخصائص العامة التي كانت سائدة، لحركة الزهد الشائعة في تلك الفترة، مثل يزيد بن مرشد الهمذاني، وعبد الله بن ثوآب الخولاني. وفي مصر الفضل بن نضالة، شريح الثجيبي.[8] إما بلاد فارس فقد ظهرت فيها حركة الزهاد الإسلامية و لم وتنطبع بطابعها الخاص إلا بعد نهاية القرن الأول الهجري.[9]

إما أهم صفات الزاهد فتتمثل فيما يأتي

1- ينصرف عن الملاذ الدنيوية وينكر على نفسه جميع شهواته وان أحلها الشرع ويتحمل مرارة الجوع والعطش بصفة مستمرة وصوم دائم.
2- إلا يفرح بموجود ولا يحزن على مفقود.
3- إن يستوي عنده ذامه ومادحه فالأول علامة الزهد في المال والثاني (المادح) علامة الزهد في الجاه.
4- إن يكون انسه بالله تعالى والغالب على قلبه حلاوة الطاعة إذ ليخلو القلب من المحبة فأما محبة الله وإما محبة الدنيا.[10]

---

(7) تسيهر، كولد، العقيدة والشريعة في الاسلام. المصدر نفسه، 1969، ص 26.
(8) ابن الجوزي، صفة الصفوة. ج2، مطبعة حيدر اباد، (ب، م)، 1355 هـ، ص 47.
(9) الشيبي، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتسيع. جامعة بغداد، ذ1963، ص 324.
(10) الغزالي، ابو حامد، احياء علوم الدين. ج1، المكتب التجاري، بيروت، (ب، ت)، ص 216.

والزهد كذلك: عبارة عن ترك المباحات وانصراف النفس عن شيء مع القدرة على الحصول عليه ولذلك لا يسعى الفقير المحتاج زاهدا. ولكن الزاهد هو الغني الذي يستوي عنده كسب المال وإنفاقه. إن الزهد هو الحركة الجنينية لظهور حركة التصرف وقد استغرق الزهد طيلة القرنيين الأول والثاني الهجري. إما مدلول الزهد اللغوي فهو الرغبة عن الدنيا والعزوف عنها أو بمعناه الاصطلاحي، أي الإعراض الإرادي عن الدنيا وقطع العلائق وترك الخلائق وتخلي القلب عن طلب الدنيا.[11] ومن أهم الزهاد في القرنيين الأول والثاني الهجري. الحسن البصري ت 110هـ -720م، داود الطائي ت 161هـ، الفضيل بن عياض 161هـ وشفيق البلخي194هـ ورابعة العدوية ت 180هـ[12].

المتحول إلى التصوف

حركة الزهد هي بداية الطريق إلى التصوف لكافة طرقه المعروفة التي سنستعرضها فيما بعد، فلم تكن حركة الزهد سلوكية أخلاقية فقط بل كانت أساس بداية حركة فكرية شاركت في الصراع الاجتماعي السياسي وبناه الأيدلوجية التي تمخضت عنها الحضارة العربية الإسلامية في ذلك العصر الذي سيتطور في تصاعده الفكري إلى قسمين رئيسيين من الفلسفة العربية الإسلامية، لذا فان التصوف سيؤدي دورا رئيسا ومؤثرا في الفكر العربي أكثر بكثير من دور الزهاد (6) الدور الريادي والمكون الأصيل لحركة التصوف في مراحله الفلسفية اللاحقة ولان كان الزهد سلوكا خاصا فالتصوف فلسفة دينية ونظره خاصة في الحياة. إما الفرق بين الزهد والتصوف. فهو بحسب الاتي

1- الفرق في الغاية: الزاهد يترك الدنيا طمعا في الآخرة، إما المتصوف فيهدف إلى الاتصال بالله في هذه الدنيا.

---

(11) عبد الحميد، عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها. المصدر نفسه، ص 35.

(12) الجبوري، نظلة احمد، خصائص التجربة الثصوفية في الاسلام. بيت الحكمة، بغداد، 2001، ص 56.

2- الفرق في الفكرة: فالزاهد يرهب خوف الله وبطشه والصوفي يطمئن إلى رحمته ولطفه وكرمه.[13]

وتعد هذه التجربة الصوفية انتقالا وتحولا من التجارب الزهدية. وان هذا التدرج في التحول والانتقال واغتناء التجارب الزهدية وتحولها إلى الأدوار الأولى للتصوف، فكان الأساس في هذه التجارب هوان الزهد أساس معرفي وسلوكي وأخلاقي كبدء لانطلاق الأفكار الصوفية، وعليه فقد تداخلت هذه التجربة مع التجربة الزهدية تداخلا زمانيا لمدة قرنان هما القرنين الأول والثاني الهجري مع تمايزهما عنها، فالزهد المنظم المؤلف من الرياضات والمجاهدات الروحية.[14]

والبداية لتصفية النفس والقلب، حتى أصبح امرأ جوانيا وروحيا بين الصوفي وربه.[15] النظر في العبادات للوقوف على أثرها ومعانيها وإصرارها مع الاهتمام بالأخلاق الدينية وفوائدها الروحية.[16]. ونقول أيضا: يظهر من ذلك كله الرضا والتوكل ويتعمق الحب الإلهي المقترن بالخوف من الله في إن يتغلب الحب تارة على الخوف ويتغلب الحب على الخوف تارة أخرى.[17] وكان التصوف في أول الأمر لا يختلف كثيرا عن سلوك الحياة الدينية وكافة ممارسات التصوف على مستوى فردي ولا يمارسها معهم أي حياة التصوف إلا مجموعة قليلة من أصحابهم ثم اخذ بعد ذلك يتحول إلى حركة تخرج بعض إتباعها ويدعون الأولياء وأصبح هؤلاء الخاصة يتلقون العلم الخاص بالتصوف عن طريقة شيخ الطريقة الخاص وكان يتبع شيخه إتباع العبد لسيده، وقد ادعى رجال التصوف منذ بدء أمرهم الحضرة عند الله واستمداد السلطان هذا (معروف الكرخي) يقول لمحدثه (اقسم على الله ب) وهذا ذو النون المصري يفرح بأن طاعة المريد لأستاذه أولى

---

(13) الفاخوري، حنا، الجر، خليل، تاريخ الفلسفة العربية. دار صادر بيروت، بيروت، (ب، ت)، ص 248.

(14) الجبوري، نظلة احمد، خصائص التجربة الصوفية، المصدر نفسه، 54ص.

(15) الجبوري، نظلة احمد، خصائص التجربة الصوفية، المصدر نفسه، ص 55

(16) نادر، البير نصري، التصوف الاسلامي، المصدر السابق، ص 16.

(17) عبد القادر، محمد احمد، الفكر الاسلامي بين الابتداء والابداع. دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1988. ص 334.

من طاعته لربه.[18] والتصوف (هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في يدي الخلائق) بيانا لما ينبغي إن يكون عليه الصوفي من ضرورة اخذ الأشياء بحقائقها وعدم الركون لما في أيدي الناس زهدا واقتناعا بأنه سبحانه هو النافع الضار وانه الرزاق ذو القوة.[19] كذلك قول الجنيد (هو إن لا تملك شيئا ولا يملكك شيء) والتصوف كأحد أوجه الفكر واحد مظاهره هو جزء من الفكر الديني من حيث النشأة والأهداف والطبيعة والماهية، وهو تفرغ للعبادة بالمجاهدة لمعرفة الذات الإلهية عن طريق المشاهدة والاتصال المباشر وعلى الرغم من انه تفكير ديني إلا انه اعتمد منهجا جافا ومتميزا لأجل الإيمان بالله وتزكية النفس وهو يختلف عن المنهج الشرعي الذي يعتمد التلقي بواسطة النقل أي بواسطة الوحي. والتصوف هو المنهج الإيماني الذي يعتمد المعرفة المباشرة للذات الإلهية بطريقة المكاشفة والمشاهدة. وان الفكر في نشأته ومسيرته هو تمثل للواقع الموضوعي بما انه هو التعبير الواقعي فانه يتبع هذا الواقع بجميع تأثيراته سلبا وإيجابا. ومن المقولات التي تعتبر إن الفكر الصوفي قد وفد من مصادر خارجية كالهندية والفارسية والافلاطونية المحدثة وليس من المسار الفكري للحضارة العربية، وهي مقولات غير مبنية على أصول العلم والمعرفة.[20]

إما أهم تعاريف التصوف كمدلولات فكرية ووجودية فهي بحسب ما ياتي.

1- التصوف جهد الاقتراب من الله.
2- هو العكوف على العبادة والإعراض عن مظاهر الدنيا من حال أو لذة أو جاه والانقطاع لله.
3- سلوك معين قد يختلف من فرد إلى فرد يرمي إلى الاتحاد بالله.

---

(18) مروه، حسين، النزعات المادية في الفكر العربي الاسلامي. ج2، دار الفارابي، بيروت، 1979، ص 149.

(19) . الجندي، انعام، دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية. مؤسسة الشرق الاوسط للنشر، بيروت، (ب، ت)، ص 272.

(20) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام. ج3، دار المعارف، ط7، القاهرة، 1978، ص 37.

4- معرفة الله معرفة وجدانية لا حسية تنكشف معها الحجب بين المتصوف والله فيرى مالا يراه الإنسان العادي

5- الفناء فناءا كليا بالذات الإلهية.

6- تجرد نفس الإنسان الجزئية من كل علائق البدن ومؤثرات الحياة الدنيوية وصبوها إلى مصدرها، أي النفس الكلية، اتحادها اتحاد مطلق.

7- حالة (وجود)تحدث بنور يلقيه الله في القلب وعلى نحو غير متوقع فلا يعود يشعر بما حدث له ولا حتى ببدنه وإنما بالله وحده.(21)

أصل كلمة (التصوف) قيل الكثير عن أصل كلمة التصوف فمنهم من يقول صوفية من صفا قلبه لله، وقول أخر إني الصوفي من صفت معاملته لله، سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله وذهب آخرون لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة اللذين كانوا على عهد الرسول (ص).(22) ويرى الكلاباذي: إن نسبتهم والصوف فأنهم عن ظاهر أحوالهم والتصوف هو مصدر الفعل الخماسي والمصوغ من صوف الدلالة على لبسهم للصوف ومن ثم كانت المتجرد للحياة الصوفية الطريق الصوفي ونحن نميل إلى هذا الرأي لأنه أكثر واقعية ومصداقا. الصوفية طريقة لمن يريد ان يبلغ الغاية النهائية وهي الاتحاد أو الفناء، في الذات الإلهية من يستطيع الوصول لطول المجاهدة والصبر والتنزه عن متطلبات الحياة العادية وان للصوفي مراحل كل مرحلة تسمى مقاما، واختلاف المقامات في عددها وترتيبها ولكن جرى العرف على اعتبار المقام مقام التوبة أول هذه المقامات ويليه مقام الورع والزهد. فمقام الفقر والصبر والتوكل وأخيرا مقام الرضا وبعد المقامات هي السفر ليكون الصوفي قد أصبح نقي القلب مستعدا لتلقي المعارف من الله إذ رفعته هذه المقامات أحوال نزلت بالقلب وساعدته على إن يتطهر ويتقي.(23) وهذه المقامات ثابتة أي عند بلوغ المريد مقاما يبقى ثابتا فيه لمدة

---

(21) ماسينون، علي عبد الرزاق، التصوف. دار الكتاب اللبناني، بيروت، (ب، ت)، ص 25.

(22) نادر، البير نصري، التصوف الاسلامي، المصدر السابق، ص 35.

(23) السهروردي، عمر، عوارف المعارف. دار الكتاب العربي، بيروت، 1966، ص 469، 473.

لحين استكمال ما يتطلبه منه المقام لم ينتقل إلى مقام أخر وهكذا فان السالك كلما بلغ رحلة وهي المقام أم الأحوال فهي ليست ثابتة: وهي أجـــواء نفســـية تحـــيط بالسالك. كما أنها من الله ولا مرد لها من هذه الأحوال مراقبـــة الـــنفس والمحبـــة والشوق والمشاهدة والقرب واليقين. فالمحبة والرجاء بمعنى الإنس، وهنـــاك مـــن يختلف إحساسهم بهذه الأحوال فمنهم من تمتلكهم الرهبة والخوف فمنـــهم مـــن تأخذهم المحبة والعشق.[24] إما الفرق بين المقام والحال فالحال ترد ثم تتحول بينما المقام ثابت، إذا ارتقى الصوفي إلى مقام اثبت فيه. ولكن قد يكون الشيء حالا ثم يصبح مقاما فمحاسبة النفس تكون أول أمرها حـــالا. إن الإنســـان يـــذنب (أو يهمل) ثم يحاسب نفسه على ما مفرط من أمره ولكنه مادام في هذا المقام فالمحاسبة تكون حالا له ولكن تأديب النفس وأصبح يقظا لا يغفل عن نفسه إما إن يـــذنب أو يهمل نفسه أصبحت المحاسبة مقاما.[25]

مصادر التصوف الإسلامي

إن التصوف الإسلامي شانه شان التصوف الهندي أو الفارسي أو غيره نشـــا بعيدا عن المؤثرات الأجنبية. فزهاد المسلمين وصوفيتهم الأولـــون قـــد تواصـــلوا بالرياضات والمجاهدات وكان قدوتهم في هذا النبـــي والصحابة. بمعنى إن حركـــة الزهد طيلة القرنيين الهجريين الأول والثاني كانت مؤثراته وليدة البيئة التي نشا فيها واهم مؤثراته الفكرية كان القرآن (**[قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ]** {آل عمران: 31}

((**[وَالَّذِينَ آَمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا للهِ وَلَوْ يَرَى))** {البقرة: 165}

((**فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ))** {المائدة: 54}

[فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ] {البقرة: 152}

وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالعَشِيِّ وَالإِبْكَارِ] {آل عمران: 41}

[نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ] {ق: 16}

---

(24) فروخ، عمر، التصوف في الاسلام، دار الكتاب اللبناني، ط1، بيروت، 1967، ص 5.
(25) الطويل، توفيق، في تراثنا العربـــي الاسلامي. عالم المعرفة الكويتية، 1985، ص 202.

ومن الأحاديث ما رواه أبو هريرة عن رسول الله (ص) عن ربه (من عـــادى وليا فقد آذنته بحرب، وما تقرب إلي عبدي بشي أحب لي مما افترضت عليه. وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشـــي بهـــا. وان ســـألني لاعطيته ولئن استعاذ بـــي لأغنينه وما ترددت عن شيء إنا فاعلة تـــرددي عـــن نفسي عبدي المؤمن ويكره الموت وانأ اكره مساءلته.[26] وهناك الكثير من آيـــات القرآن الكريم تحض للإعراض عن الدنيا والزهد والسعي. لتحصيل الحياة الآخـــرة والخوف من عذاب جهنم. إما المؤثرات الأخرى فقد بدأت بعد القـــرن الثالـــث الهجري عندما جرى نقل وترجمة المؤلفات الأجنبية من افلاطوينية محدثة أو هندية أو فارسية. ويعد العامل الإسلامي أهم العوامل التي أدت إلى نشـــوء التصـــرف الإسلامي وهو وليد الظروف التي مر بها المجتمع العربـــي والإسلامي والـــتي أدت إلى ظهور التصوف وكما بينا فأن التصوف هو المرحلة المتطورة عـــن الزهـــد في مرحلة لاحقة. ويقول نيكلسون مانصه: كل الأفكار التي وصفت بأنها دخيلة على المسلمين ووليدة ثقافة أجنبية غير أسلامية أنما هي وليدة الزهد والتصوف اللـــذين نشأ في الإسلام وكان إسلاميين في الصميم.[27] ولقد وردت نظريـــات متعـــددة حول أصل الحركة في الإسلام فقيل أن أصلها من الرهبانيـــة الســـريانية أو مـــن الأفلاطونية المحدثة أو من الزرادشتية الفارسية أو الفيـــداتا الهنديـــة ويقـــدم لنـــا وبوزورث مثالا على ماتقدم الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة ليؤكد أن مصدر التصوف هو القرآن بالدرجة الأساس.[28] أمـــا فيمـــا يتصـــل بالمسائل الصوفية من ناحيتها السيكولوجية والنظرية فقد استفيد منها في معظـــم الدراسات التي وضعت فيما بعد وأن البحث في مصادر التصوف شكل كما كبيرا

---

(26) فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربـــي إلى ايام ابن خلدون. (ب، د)، بـــيروت، 1972، ص 475.

(27) مجلة تراث الانسانية، ج2، شاخت وبوز ورث، عالم المعرفة الكويتية، مايو، 1988، 94.

(28) التفتزاني، ابو الوفى الغنيمي، مدخل إلى التصوف الاسلامي، دار الثقافـــة، القـــاهرة، 1989، ص 35.

من الدراسات التي قام بها المستشرقون أو الباحثون العرب أو المسلمون وهناك ظاهرة بينة في هذه الدراسات فمن رآه غير متفق مع الدراسات الإسلامية أرجعه إلى مصدر أجنبي يوناني أو فارسي أو هندي... الخ ومن رأى غير ذالك أرجعه إلى مصدر أسلامي كالقرآن أو الحديث النبوي الشريف اقتربت معظم الأديان في التصوف بموقف منه تأيدا أو إدانة ويبلغ هذا حدته في الاستقطاب وذروته من التنافر بين الموالد التي تبلغ درجة التقدير والإدانة التي تبلغ درجة التكفير كما هو بالنسبة للحلاج.[29] ولكن يبقى للتصوف بنيته الذاتية الدالة وله إتباع ومشايعون وهو نابع من جوهر الدين الإسلامي رغم ورود الكثير من المعاداة والتكفير الذي جوبه به؛ ونلاحظ من ناحية أخرى أن ذالك التعارض المزعوم ليس له من أساس عندهم أذ أن العقل وأن كانت الصوفية عليه عارضة إلا انه ظل- عند كثير منهم نبراس يضيء ويعصم من ذلك الأهواء.[30] أي إن التصوف يبقى احد السبل الفلسفية التي استخدمت الذوق والحدس والكشف وهو احد المصادر المعرفية النظرية التي تكمل الجانب العملي من التجربة السلوكية.[31] ولابد إن يصبح السلوك العملي موقفا وحدودا إزاء الحياة وإزاء الوجود لقد اجتمع الصوفية على موقف محدد إذ تبنوا الروح كرداء يفسر الوجود في مجال النظر كما تبنوا القيم الروحية كمسلك في مجال العمل. لقد دخل التصوف في القرن الثالث الهجري طورا جديدا، فان المسلك العملي في الزهد طيلة القرنيين الماضين قد طغى عليها والمؤكد للطابع الأخلاقي في تربية وإصلاح النفس والمؤدية إلى ظهور المنظمة والنظريات المعمقة ذات البعد النظري العملي كمحاسبة النفس والمعرفة والفناء والبقاء والذكر.[32] وإزاء تأثير هذه الاتجاهات النظرية بما ظهرت علية من تجارب صوفية للوصول إلى مقام المعرفة الذي تتجلى فيه الحقائق الصوفية إدراكا وذوقا

---

(29) شاخت وبوزوف، المصدر نفسه، ص 88.

(30) صبحي، محمد محمود، التصوف ايجابيتاه وسلبياته، مجلة عالم الفكر، الكويت، عدد 2، مارس، 1975، ص 135.

(31) عبد القادر، محمد احمد، الفكر الاسلامي، المصدر السابق، ص 108.

(32) عبد القادر، محمد احمد، الفكر الاسلامي، المصدر السابق، ص 110.

وان المعرفة فناء ينويه العبد بذهاب الصفات البشرية عنه والتقاء بصفات الله نفسه، لان الله هو الذي يرفع عن العارف حجاب الغيرية. والاثنية حيث يصبح العارف عين المعروف.[33] وان التصوف في هذه الحقبة (القرنيين الثالث والرابع) قد أصبح هدفه فناء الإنسان في نفسه واتحاده بالله، ومن هؤلاء الذين ظهروا الحارث المحاسبي (ت247) والذي عمل كتابا من أصل التصوف سماه(الرعاية لمعرفة الله) ويعتبر أقدم الكتب.[34] وذو النون المصري وتجربته الصوفية على المعرفة بالله عز وجل وهو وحده الفاعل لكل شيء، المريد لكل شيء، القادر على كل شيء وبالمقابل ليس لصوفي فعل ولا قدرة ولا أراده فيها فهو محو أفكار الذات.[35]. وتبقى للجنيد تجربته (ت297هـ) الخاصة وهو صاحب التعريف الدقيق للتصوف فيقول (إن لايمتثل الحق عنك ويجيبك به): يحلل فيه البرهان الذي أظهره الله لأهل المعرفة وعلمهم وهداهم في عالم الذر. وجعله أهلا لتوحيده. وتعتبر تجربة أبي الحسن ألنوري (ت295 هجرية) في وحدة الشهود في حال جمعه بالله وفنائه فيه تمثل الصفة الدائمة كما في الحالتين لا مجرد مرحلة زائلة. وعندما لايكون الوجود إلا وجود الحق وهو الغاية النهائية في التجربة الصوفية.[36]. بدلالة كونه مع الحق في وحدة شهودية وكان الغزالي (ت505هـ) وعلى يديه سيطر التصوف على الحياة الروحية في الإسلام وكان ينفر من هنا مناهج العقل التي اتبعها الفلاسفة والمتكلمون وكان التصوف مجرد طريقة للعبادة والخلوة والتقرب إلى الله، وإلى ذلك كان لديه طريقا إلى المعرفة اليقينية عن طريق الكشف الصوفي الذي يتحقق بعد تصفية النفس وتجريدها من علائق البدن.[37]

---

(33) الجبوري، نظلة احمد، خصائص التجربة الصوفية في الاسلام، المصدر السابق، ص 57.

(34) نادر، البير نصري، التصوف الاسلامي، المصدر السابق، ص 2.

(35) طعيمه، جابر، التصوف والتفلسف، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005، ص 119.

(36) الجبوري، نظلة، خصائص التجربة الصوفية في الاسلام، المصدر السابق، ص 58.

(37) محمود، عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الاسلام. دار الفكر العربي، القاهرة، (ب، ت)، ص 194.

التصوف الفلسفي.

من اجل إن نوضح هذه التسمية التي أطلقناها على تجارب الفناء والسطح للبسطامي والاتحاد للحلاج ومدرسة الإشراق للسهروردي القتيل ومدرسة بن عربي في وحدة الوجود، ففي تجاربهم ظهر ما استمدوه من أفكار الفلسفة الأفلاطونية ومن أفكار العقائد والأديان التي أصبحت جزءا من تجربتهم وفي نظرتهم التأملية في معرفة النفس وفي معرفة الله ومحاولة الفناء والاتحاد والقول بالشطح وممارسة الرياضات الروحية والمجاهدات البدنية مع الالتزام بالقيم والشرعية وإتباع القرآن وسنة رسوله، وان ظاهرة التصوف النظري كعلم يعتمد الكشف الذاتي مستعملا أسلوب الكشف النفسي والجسدي أي الأسلوب نفسه الذي اتبعه زهاد ماقبل المائتين للهجرة، فالتصوف إذا جزء من الحركة الفلسفية العربية المستقلة، فهو في شكله النظري يتعامل مع المقولات والمفاهيم أي المجردات كما هو شأن الفلسفة بمعناها الخاص وان كانت مقولات التصوف ومفاهيمه تختلف عن مقولات الفلسفة العقلانية ومفاهيمها.[38] والتصوف عند المسلمين أيضا يحمل الدلالة الواضحة على صلته الوثيقة والتحام نسبه بالمذهب العقلي، هذا الانسجام الذي يستطيع اتباعة في كل أطوار التاريخ العالمي، لان التصوف علم أيضا له أصول أو ليس الذي يقابله هو المعرفة العلمية النظرية بل المذهب الذي يقول به نبي يحس في أعماق نفسي بعقيدته. لقد بين ادم متز في كتابه العلاقة بين التصوف الإسلامي والفلسفة أي انه يعتبر التصوف نوعا من المعرفة الفطرية وليس شيئا أخر أي انه رغم الممارسات السلوكية له، فبناؤه العقلي يعتمد على أسس عقلية.

أبو يزيد البسطامي ونظريته في الفناء

هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن سروشان، وكان جده سرو شان مجوسيا فاسلم، وهم ثلاثة أخوه! ادم، وطيفور، وعلي وكلهم كانوا زهادا عبادا أرباب

---

(38) السلمي، ابي عبد الرحمن، طبقات الصوفية، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1986، ص 167.

أحوال دهر من أهل بسطام.[39] إما الفناء فهو نظرية تعزى لأبـــي يزيد البسطامي وهي حالة يتوصل إليها الصوفي عند طريق رياضا ته الروحية فيفقد فيها الشـــعور بذاته وآنيته مع شعوره ببقائه بالله.[40] والفناء اسم أخر للتوحيد وهو محو يعقبـــه بقاء، فناء عن الإرادة الإنسانية ليتحقق الفاني بان الإرادة الحقيقية هـــي إرادة الله، يفنى عن إرادته ليبقى بإرادة الله، عن عمله ليبقى يعمل إليه، في حال الفناء تصدر عن الفاني ألفاظ وعبارات من قبيل الشطحات وفي حالة غيبه عن الوعي والعقـــل والإرادة.[41] والبسطامي من أكثر المتصوفة الذين قالوا: بالشطح! ففي حال الفناء عن الوجود يتجلى له الحق، فلا يستطيع السكوت على المشاهدة، بل يأخذ بكلام وهو في حالة سكر لمشاهدة الرؤيا. وقد روى احد معاصريه قوله في احد شطحاته ألمعروفه، رفعت مره حتى أقمت بين يديه (أي الله) فقال لي يا أبا يزيد إن خلقـــي يريدون إن يروك، فقال أبا يزيد ياعزيزي إني لااحب إن أراهم أحببت ذلك مني، فاني لا اقدر إن أخالفك، فزيني بوحدانيتك حتى إذا راني خلقك قـــالوا: راينـــاك فتكون انت ذاك ولا اكون انا هناك.[42] يقول الكلاباذي: الفناء هـــو ان تفـــنى الحظوظ (أي ذهاب الوعي والشعور والإدراك) فلا يكون له في شيء من ذلـــك حظ ويسقط عنه التميز (أي بين عالم الحق وعالم الخلق) وهو فناء عـــن الأشـــياء كلها شغله بما في ينه، والحق يتولى تصريفه فيصرفه في وظائفه وموفقاته فيكـــون محظوظا فيما لله عليه مأخوذا عما له وعن جميع المخالفات فلا يكون إليها ســـبيل وهو العصمة والبقاء الذي يعقبه، هو إن يفنى عما له ويبقـــى لله.[43] أي يكـــون ارتباط الصوفي بالحق فلا يشعر بوجوده ولا يرى ولا يسمع سوء الحق ويعبر عنـــه بفناء الجزئي في الكلي ويمثل الفناء الذي يتبع البقاء، وكذلك يمحو الوجود الوجود الوهمي وهو الطبع البشري في الوجود الحقيقي عندما تمحى اوصافه بظهوره وتجلي

---

(39) الطويل، توفيق، في تراثنا العربـــي الاسلامي، المصدر السابق، ص 176.

(40) مروه، حسين، النـــزعات المادية، المصدر نفسه، ص 204.

(41) متز، ادم، الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979، ص 20.

(42) السلمي، ابـــي عبد الرحمن، طبقات الصوفية، المصدر السابق، ص 27.

(43) الطويل، توفيق، في تراثنا العربـــي الاسلامي، المصدر السابق، ص 27.

نوره فعند ذلك يقع لمن حصل في هذه الحالة مايقع من الكلمات (الشطحات) المؤذية. كما يقول أبو يزيد، سبحان ما أعظم شأني، فلما رجع لحسه قال(الحق سبح نفسه على لسان عبده).(44) ويعبر في إحدى شحطاته فيقول (مافي الجبة الا الله) وفي هذه الحالة المقصود لا وجوده الشعوري مفنيا في الله لكن من اجل البقاء فيه وهو غاية مايتمناه الصوفي السائر إلى الحق وفي الحق ومع الحق.

إما العناصر الضرورية لوجود ظاهرة الشطح فهي ما يأتي.

1- شدة الوجد
2- إن تكون التجربة تجربة اتحاد
3- إن يكون الصوفي في حالة سكر
4- إن يسمع في داخله هاتفا إلهيا يدعوه إلى الشعور.(45)

ويورد السراج الطوسي. إن الاتحاد يقع بعد وجد عنيف فكلمة الشطح من الناحية اللغوية تنتقل إلى معنى الحركة يقال شطح يشطح إذا تحرك، فالشطح لفظة ماخوذه من الحركة لأنها حركة إسرار الواجدين فعبروا عن وجودهم بعبارة يستغرب سامعها، وان تكون تجربته تجربة اتحاد، وان يكون في حالة سكر والمقصود انتشاء الروح بمكاشفة الحق لها يسره وبأنه هو هي وهي فتطرب اشد الطرب لانكشاف هذه الحقيقة. كما يذكر القشيري ثلاث مراتب للغناء الأولى: الغناء عن النفس وصفاتها بالبقاء بصفات الحق والثانية: الفناء عن صفات الحق بشهود الحق والثالثة: الفناء عن شهود الحق بالاستهلال في وجود الحق.(46) ونهاية الحياة الصوفية هي الفناء في الحق وقد قال أبو يزيد البسطامي في احد شطحاته، إني إنا الله لا اله إلا إنا فاعبدوني.(47) وسئل ما العرش؟ فأجاب: إنا هو، وماهو الكرسي؟ فأجاب: إنا هو. وماهو اللوح والقلم؟ فأجاب إنا هو.(48) تالله إن لوائي أعظم من لواء محمد، لوائي لوائي من نور تحته الجان والجن والإنس كلهم من

---

(44) الطويل، توفيق، في تراثنا العربي الاسلامي، المصدر السابق، ص 186
(45) فخري، ماجد، دراسات في الفكر العربي، دار النهار، ط3، بيروت، 1982، ص 215.
(46) الكلاباذي، التعرف لمذهب اهل التصوف، نشرة اربري، (ب، م)، 1923، ص 92.
(47) عبد الحميد، عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية، المصدر السابق، ص 173.
(48) بدوي، عبد الرحمن، شطحات الصوفية. دار القلم، ط2، بيروت، 1976، 10-11.

النبيين إن هذه الأقوال الصريحة من شطحات (البسطامي) هي من صميم الأدبيات الصوفية فأهم يؤولونها ولا ينكرونها. الحلاج ومذهب الحلول

الحلاج: هو أبو غيث الحسين بن المنصور بن محمد البيضاوي احد كبار الصوفية في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري. سمي الحلاج لأنه كان يكتسب بحلج الصوف ولد حوالي (344هـ) بالبيضاء في فارس.[49] ويتضمن مذهبه في الحلول فناء الإرادة الإنسانية تماما في الإرادة الإلهية، بحيث يصبح كل فعل صادر عن الإنسان صادر عن الله فالإنسان عنده مالا يملك أصل فعله كذلك لا يملك فعله.[50] والحلول بمعنى هو إن يحل الله، هو الذي سيأتي إليك؟ سيتصل بك ويمثل إمام ناظريك حتى في الوقت والمكان اللذين لاتنتظره فيهما مستيقظا كنت أو نائما مسافرا على البحر أو البر في الليل أو النهار متكلما كنت أم صامتا.[51]وإذا كانت الذات الإنسانية هي التي تصعد إلى الذات الإلهية وتندمج فيها ففي حال الحلول يحدث العكس تنزل الذات الإلهية لتحل في المخلوق ويصبحا حقيقة واحدة.[52]

وقد تناول مذهبه في الحلول حيث كتب في ديوانه.

إنا من اهوى ومن اهوى إنا   نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته   وإذا ابصرته أبصرتنا

كما إن تجربة الحلاج بنظريته في الحلول وفي مكانته من التصوف الإسلامي أصبح في موقف صعب لان مبدأ الحلول هو بذاته النقيض الصريح للتنزيه والمدمر له.[53] ويمكن تمثل هذه العلاقة بين الحلول والتنزيه في شعر ينسب إليه.

ألقاه في اليم مكشوفا وقال له   إياك إن تبتل بالماء.[54]

---

(49) بدوي، عبد الرحمن، شطحات الصوفية، المصدر السابق، ص 17.
(50) القشيري، الرسالة القشيرية، الخانجي، القاهرة، (ب، ت)، ص 37.
(51) نادر، البير نصري، التصوف الاسلامي، المصدر السابق، ص 27.
(52) نيكلسون، في التصوف الاسلامي، المصدر السابق، ص 25.
(53) التفتزاني، ابو الوفى الغنيمي، مدخل إلى التصوف، المصدر السابق، ص 123.
(54) السلمي، ابـي عبد الرحمن، طبقات الصوفية، المصدر السابق، ص 311.

وقد زاوج الحلاج بين رؤيته الحلولية ورؤية تتضمن فكرة (اتحاديـــة). كمـــا في قوله فإذا أنت إنا يتضمن فكرة اتحادية ويصف لنا حال اتحاده، أشار الحـــق فنظـــر في الأزل واخرج من العدم صورة نفسه كما كل صفاته وأسمائه.[55] وهو في كل ما قاله متمسك بالشريعة فكلامه كان تأويل للنصوص خارج منهم العامة فيمكن إن نـــرى صورة الاتحاد، فهو ذوبان كل من إنا وأنت في الأخر دون إن يبلغا مرحلـــة الاتحـــاد المطلق والوحدة، لان الثنائية الروحية مازالت قائمة في الصورة المذكورة وسواء كـــان الحلاج حلوليا أم اتحاديا فان التناقض هو التناقض بين الحلول ولاتحاد وبين التنـــــزيه الذي يلتزم به الحلاج أيضا كما نجد في كتابة الطواسين التنـــزيه الذي يلتزم به وفـــق الشريعة إفهام الحقائق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقية لا تتعلق بالخليقة، الخواطر علائـــق، وعلائق العلائق لاتصل إلى الحقائق، والإدراك إلى علم الحقيقة. فكيـــف إلى حقيقـــة الحقيقة، الحق(= الله) وراء الحقيقة والحقيقة دون الحق.[56] إن الله يتحد بالصوفي اتحادا وثيقا فيتكلم بلسانه ويعمل بأعضائه، فيتوهم العبد عاملا وماهو إلا عمـــل الله، ومـــا هدف الحلاج إلا لمعرفة الله، والاتحادية، جاعلا من الفناء تمثلا للاتحاد ومن المحبة طريقا له، إذن فاتحاد الحلاج بالله يتحقق بالحب له والوجدانية عبر استيلائها علـــى قلبـــه في الصحو والمنام.[57] ففي حال الاتحاد بالله، تتجرد النفس من شواغل الحس وغياب عن كل محسوس والتخلص من قيود الجسد كي يجـــدد الله في قلبـــه الحـــب للمحبوبـــة ويسكب في روحه نوره وهداه لذا تراه يعرض عن الجاه إلى الذل، وعـــن الغـــنى إلى الفقر ومن زخرف الحياة إلى الموت في سكرة الهوى، كما إن الحلول صورة من صور الاتحاد وان كان الاندماج احد صور المحبة، ولقد كتب الكثير عن الحلاج تكفيرا تارة وتنـــزيها تارة أخرى.[58]. كما إن الحلاج في التصوف الإسلامي اخطر أثرا وشـــأنا من مكانه أي صوفي إذا وقف نفسه على التصوف ورسالة التصوف. وقد عاش اراؤه

---

(55) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربـــي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط، 10، بيروت، 2009، ص 179.

(56) الطويل، توفيق، في تراثنا العربـــي الاسلامي، المصدر السابق، ص 186.

(57) مروه، حسين، النـــزعات المادية، المصدر السابق، ص 223.

(58) ابو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار المعرفة الجامعية، (ب، ت)، ص 310.

حتى صلب بها وكان من اسعد الصوفية الذي عجل بخلاصة من حجابه الجسدي.[59] ويضيف قائلاً: من المؤكد ان الحالات التي تعبر عن الشطح بعيدة عن التفكير المنطقي لأنها تعيش بمعزل عن الشعور وهي في نظر اصحابها كما قلنا اسرار مقدسة فضح امرها وكشف عنها الحلاج فباح فصلب ولكن صلب الحلاج هو الذي ادى إلى القول بذلك إلى الدعوة إلى عدم البوح.[60] وكان الحلاج اعظم من استشهد في الطريق الصوفي في اوائل القرن الرابع الهجري واكبر الاثر في وضع اساس النظرية الفلسفية الصوفية، فالحلاج اول من تنبه إلى المغزى الفلسفي القائل بأن الله تعالى خلق ادم على صورته اي على الصورة الالهية وبناء على هذا الاثر نظريته في الحلول مفرقاً بين ناحيتين مختلفتين في الطبيعة الانسانية هما الناسوت واللاهوت وهما طبيعتان لا تتحدان بل تمتزجان وهكذا اعترف الحلاج لأول مرة في تاريخ الاسلام، بتلك الفكرة التي احدثت تقليداً واثراً في الفلسفة الصوفية، وهي فكرة تأليه الانسان واعتباره شيئا ذا خصوصية من الخلق لا يدانيه احد في اللاهوتية.[61] لذا يمكن القول ان اسطورة الحلاج بنيت في الجزء الاكبر منها على اساس مقتله المأساوي تلك الصورة الوحشية من التمثيل الجسدي والحرق بالنار، وتعد تجربته من متوسطات الطريق التي انطوت على مفاهيم فلسفية وتوجهات ميتافيزيقية لذا وصفت التجربة الصوفية المتأثرة بالفلسفة.[62] وقد اختلفت الآراء فيه كثيراً فكفره، ابن حزم وابن خلدون والجويني والجبائي وعده غيرهم ولياً كالعاملي والمقدسي والسيد المرتضى ونصير الدين الطوسي والغزالي والفخر الرازي والماتريدي وابن طفيل.[63] وقد صنفت كتب الحلاج التي بلغت تسعة واربعين كتاباً وكان اثنان منها في السياسة وكان من اهمية احدهما وهو السياسة والخلفاء والامراء اذ وجد في خزانة كتب علي ابن عيسى الوزير، لم يبق من كتب الحلاج الا كتابه الطواسين الذي الفه في مدة سجنه وقبل ان يعدم.[64]

---

(59) الحلاج، الطواسين، تحقيق ماسينون، (ب، ن)، (ب، م)، (ب، ت)، ص 192.

(60) مروه، حسين، النـزعات المادية، المصدرلا السابق، ص 224.

(61) الحلاج، الطواسين، تحقيق ماسينون، (ب، ن)، (ب، م)، (ب، ت)، ص 16.

(62) الجبوري، نظلة احمد، خصائص التجربة الصوفية، المصدر السابق، ص 63.

(63) خرطبيل، سامي، اسطورة الحلاج. دار ابن خلدون، بيروت، 1979. ص 23.

(64) محمود، عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الاسلام، المصدر السابق، 326.

السهروردي القتيل ونظرية الاشراق

ولد عام 549هـــ تقريباً وتوفي عام 587هـــ تقريباً وهذا معناه انه عاش ثمانية وثلاثين عاماً أو ستة وثلاثين عاماً.(65). ما هوالاشراق: هو العلم نور يشـــرق في قلب العارف لان الاعتقاد (مثل القلب) هو مثل المرأة المجلوة المصقولة محاذيا للوح المحفوظ وما عليه من العلوم والحقائق اللاهية، فكما لا يمكن ان يكون محاذياً للوح المحفوظ وهو لا يرى في المرأة القلبية الصافية.(66) وينتمي السهروردي إلى نخبة من الفلاسفة والمفكرين الذين ضحوا بحياقم في سبيل افكارهم كسقراط والحلاج وثمة ارتباط وثيق بين حياة السهروردي وفكره وكانت الفلسفة بالنسبة اليـــه حـــب الحكمة وقد خلف وراءه ما يقرب الخمسين مؤلفاً ما بـــين مؤلفـــات فلســـفية ودواوين منظومة وقد صنف ما سينون مؤلفاته إلى مراحل ثلاث:

1- مؤلفات الشباب: يشمل الالواح العمادية وهياكل النـــور، الرســـائل الصوفية وهو ما اطلق عليه ما سينون العهد الإشراقي.
2- مؤلفات المشائية: تشمل التلويحات اللمحات المقاومـــات المطارحـــات النجاة
3- مؤلفات النضج: وهي التي اكتملت فيها مذهبه ويظهر التأثير الواضـــح بالأفلاطونية المحدثة وبأبن سينا وكتب في هذه المرحلة كلمة التصـــوف واعتقاد الحكماء وقمة اعماله حكمة الاشراق ولكن كوربان عارض ما سينون: لان الكتب التي اعتبرها ما سينون من مصنفات الطور المشائي تنطوي على عناصر اشراقية واضحة.(67) ان المؤثرات التي نشأت عنها فلسفة الاشراق يمكن ان نجدها عند الفارابـــي وابن سينا ومن الطـــرق الصوفية السابقة.

ويؤسس السهروردي في بناء نظريته، على نظرته العالمية إلى الفكر الفلســـفي حيث نجده متصلاً بين اسرة هذا الفكر على النطاق العالمي وتضع في شجرة هـــذا

---

(65) محمود، عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الاسلام، المصدر السابق، 330.
(66) عفيفي، ابو العلا، فصوص الحكم، مكتبة دار الثقافة، نينوى، 1989، ص 31.
(67) الشيبـــي، كامل مصطفى، ديوان الحلاج، (ب، ن)، ط2، بغداد، 1984، ص 16.

النسب، انبادوقليس وفيثاغورس وافلاطون وارسطو وبوذا وهرمس ومزدك وماني.[68] بمعنى انه مستوعب لكل الفلسفات السابقة عليه من افلاطونية محدثة وفارسية... الخ، ويظهر فيه وبكل وضوح الموقف الفلسفي لمدرسة الفيض الاسلامية حيث يؤسس نظريته على المبدأ الفيضي القائل ان الواحد لا يصدر عنه مباشرة الا واحد ويأخذ بمقولتي الواجب والممكن بكيفية تحقق الصلة بين الله (نور الانوار) والعالم[69] ان اثر افلاطون في السهروردي ومدرسته الاشراقية نعتبره امام الحكمة ويقول السهروردي امام الحكمة رئيسنا افلاطون وفي مناسبة اخرى الاشراقيون رئيسهم افلاطون.[70]

مفهوم الاشراق

الاشراق في اللغة الاضاءة: يقال اشرقت الشمس اذا اضائت والمنقول عن السهروردي: ان الاشراق في الاصطلاح هو، ظهور الانوار العقلية اي ان النور على نوعين ظاهر كنور الشمس وباطن كنور العقل، وهذا النور هو المراد من الاشراق.[71] وان فكرة الاشراق ليس سوى السناء والبهاء واشراق الشمس عند بزوغها، وان المقصود بالسناء والبهاء العقل الاول والعقل الثاني، باعتبار ان العقل الاول هو الذي سبق في التوحيد والتجريد والتنزيه ثم انبعث منه العقل الثاني وصورته اقل بهاء من العقل الاول وانبثق من تأييده العقل الثالث وشع على العالم لتضيء العالم بأنوارها الاشراقية فهذه الاقانيم الثلاثة هي التي انطلقت منها اشراقات السهروردي.[72]فعالم النور في البناء المعرفي للسهروردي يكون منزهاً تبعا لبعد المسافة اما عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة فكلما كان النور المجرد اعلى في مراقي العلل كان ادنى إلى الادنيين لشدة ظهوره وقوة اشراقه فالواجب لذاته نور الانوار ابعد الاشياء عنا من جهة علو رتبته واقرب الاشياء الينا من جهة شدة

(68) محمود، عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الاسلام، المصدر السابق، ص 440.

(69) الحيدري، كمال، العرفان الشيعي، دار الهادي، بيروت، 2009، 116.

(70) بزي، محمد حسين، فلسفة الوجود عند السهروردي، دار الامير، بيروت، 2009، ص 63.

(71) مروه، حسين، النزعات المادية، المصدر السابق، ص 237.

(72) الجبوري، نظلة احمد، خصائص التجربة الصوفية، المصدر السابق، ص 269.

ظهورها وقوة ظهورها.[73] فالسهروردي يرى ان عالم الانوار يرتب انطلاقاً من العلاقة الاصلية بتين نور الانوار وبين النور الاول المنبعث عنه وفق تعدد الابعاد المدركة التي يتداخل بعضها في ترتيب البعض الاخر.[74] بمعنى ان نور الانوار (الله) هو مبعث الاشراق الدائم وهو يتجلى في النفوس العاقلة بالفضائل النورانية وهذا النوع من الاتصال هو الذي يتمثل بصورة عميقة في نفوس متلقية وهذا الاتصال لا يمكن الوصول اليه بواسطة الذهن المعتمد على الحواس. يقول السهروردي: يصير له بالولادة الطبيعية ارتباط بعالم الملك (الطبيعة والمادة) وبهذه الولادة يصير له ايضاً ارتباط بالملكوت (الروح والحقيقة) اما صوت اليقين إلى الكمال فلا يحصل إلى بهذه الولادة المعنوية فيها يحصل على ميراث الانبياء من خلال ارتباطه بعالم الملكوت.[75] ويضيف قائلاً: فالملك ظاهر والملكوت باطنه والعقل لسان الروح والبصيرة قلب الروح واللسان ترجمان القلب وما ينطق به معلوم عند القلب.[76] ان النور عند السهروردي مبدأ وجودي بل هو المبدأ الاوحد فليس الكلام مبدأ اخر كما تقول الثنويه، وانما هو انخفاض في درجة النور فليس ثمة مبدءان متكافئان مصطرعان، والذي يعرض للذهن من هذا التحليل المبدئي هو ان الحقيقة هنا تتخذ فكرة النور اساسا لها، بمعنى ان فلسفة الاشراق هي رمز النور الذي يعتبر اكثر حقائق العالم وضوحاً فألها حقيقة تعود إلى اجسام مادية تأتي من النور مباشرة من نور الانوار (الله) فالحقيقة تتخذ هنا النور مبدأ للوجود واساسا لها، اذاً فالنور في الفلسفة السهروردية هو طاقة تثبت الوجود في الكائنات في الوجود الاشراق الالهي اوهو فيض من نور الله.[77] انطلق السهرورودي في تحديده للنور كأصل للوجود وقدم

---

(73) عبد الحميد، عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية، المصدر السابق، ص 212.

(74) مغنية، محمد جواد، مذاهب ومصطلحات فلسفية. مؤسسة دار الكتاب الاسلامي، قم، 2007، ص 23.

(75) الكيالي، باسمة، اصل الانسان وسر الوجود، ج2، فلسفة العقول، دار الجيل، بيروت، 1983، ص 174.

(76) شهزوري، شمس الدين محمد، شرح حكمة الاشراق، مؤسسة الكتاب العربي، بيروت، 2007، 384.

(77) الكيالي، باسمة، اصل الانسان، المصدر السابق، ص 174.

صيغة نظرية عن نموذجها المثالي لا تتعارض في جوهرها عما متعارف عليه عند الصوفية وانها احد النماذج التي يفسر بها الوجود فهو:

فيض علوي ونور الهي يتصل بما هو كامل بالفعل فعال في النفوس مقدس عن ثوب النقص وقد ورد الاساس لهذا التصور في سورة النور: الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح.. الآية الكرية. نلاحظ ان الاتجاه يسير في اتجاهيين. عن طريقة الاشراق والمشاهدة.

1- اتجاه رئسي عامودي يشرق فيه الاعلى على الادنى حيث تعم الفيوضات عن طريق الاشراق والمشاهدة.
2- اتجاه عرضي افقي يتم الفيض فيه لتكوين ارباب الآضام النوعية عن طريقة المشاهدة والاشراق ايضاً لكن هذه تكون اضعف من الاولى لتسلمها لقية الاشعة النورية لذا احتوت على الاجسام الفلكية والمركبات العنصرية.[78] ويستند السهروردي في النظام المعرفي إلى ثلاث حقائق ويختلف بذلك عن الصوفية المستندين في معرفتهم على الذوق والمكاشفة بأن اضاف المعرفة الفلسفية المبنية على اساس العقل والاستدلال إلى بنائه المعرفي اضافة إلى الكتاب والسنة فأستطاع بذلك تأسيس منظومة فلسفية عقلية متقنة تكون قادرة على الأتيان والقائمة على اسس صحيحة في تحصيل المعارف.[79] كما انه يبين طبقات الحكماء وفق توصيفه كالاتي:
   1) حكيم الهي متوغل في التأله عديم البحث.[80]
   2) حكيم بحاث عديم التأله.
   3) حكيم الهي متوغل في التأله والبحث.

الى ان يقول واجود الطلبة طالب التأله والبحث وكتابنا هذا لطالبي التاله

(78) الجنابي، ميثم، حكمة الروح الصوفي، دار المدى، دمشق، 2006، ص 68.
(79) الجنابي، ميثم، حكمة الروح الصوفي، دار المدى، دمشق، 2006، ص 69.
(80) بزي، محمد حسين، فلسفة الوجود، المصدر السابق، ص 108.

والبحث.[81] وقد قسم طبقاته هذه، ففي الطبقة الاولى كثر الانبياء والاولياء من مشايخ المتصوفة كالسهل التستري والجنيد البغدادي وان الطبقة الثانية هم عكس الاولى وهم المتقدمين كأكثر المشائين من اتباع ارسطو من المتأخرين كالشيخين الفارابي وابن سينا واتباعهما ومن الطبقة الثالثة من المتقدمين موصفاً بهذه الصفة ولا من المتأخرين غير صاحب هذا الكتاب.[82] ويمكن القول ان المعرفة الفلسفية يمكن تعلمها بطريقة تربوية وتكتسب بالمجهود الذهني ويمكن تعلمها بالعقل وجده يمكن التدرج بتعلمها وتعلم مذاهبها وبنظرياتها التي تنتمي بعظها مع بعض

اما المعرفة الصوفية فلا يتناقل منها الا طرقها ووسائلها ومناهجها وتعاليمها واوامرها ونواهيها، اما جوهرها فلا يمكن تناوله ولا تعلمه ولا شرحه كما هو الحال في الفلسفة بل هو تجربة شخصية أو هو علم. فهو مليء بالأسرار يقدم من الحضرة اللدنية إلى من يسعد بالاصطفاء.[83] وللسهروردي نظرية في الوجود عبر عنها بلغة رمزية على اساس نظرية الفيض: يقول هناك عوالم ثلاثة فائضة عن الله أو نور الانوار الذي يشبه الشمس التي لا تفقد نوريتها شيئاً رغم اشعاعها المستمر.[84] ويكمل قائلاً: فالعالم الاول يشمل الانوار القاهرة ومن جملتها العقل الفعال أو روح القدس والثاني يشمل النفوس المديرة للأفلاك السماوية والثالث هو عالم الاجسام العنصرية اي اجسام ما تحت القمر والاجسام الاثيرية اي اجسام الافلاك السماوية.[85] فالسهروردي الذي كتب بلغة عربية جميلة كان ميتافيزيقياً بارعاً وكان فناناً مبدعاً ومتصوفا ايضاً كان يدمج سوياً اشياء أشياء لا وجود لعلاقة ظاهرية بينها فكان قادراً على مساعدة المسلمين على خلق رموزهم وعلى

---

(81) شهرزوري، شمس الدين، شرح حكمة الاشراق، المصدر نفسه، 12.

(82) الحيدري، كمال، العرفان الشيعي. المصدر نفسه، ص 171.

(83) الجبوري، نظلة احمد، خصائص التجربة الصوفية، المصدر السابق، ص 272. وينظر ايضا: مروه، حسين، النزعات المادية، المصدر السابق، ص 246.

(84) الحيدري، كمال، دروس في الحكمة المتعالية، دار فراقد، قم، 2005، ص 201.

(85) شهزوري، شمس الدين محمد، شرح حكمة الاشراق، ج2، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ص 12.

ان يجددوا معنى جديدا واهمية في الحياة.[86] اذا ان فلسفة السهروردي وصياغته لمفهومة عن العالم فهو يحدد العالم بأنه ما سوى الله ويقسمه على قسمين قديم وحادث فالأول (القديم) يشمل العقول والاخلاق ونفوس الافلاك وكليات العناصر ولوازمها الاولية اي الملازمة لها بالضرورة من الحركة السرمدية والزمان والثاني: الحادث ما عدا ذلك اي اشياء العالم المادي المشخصة لكن حدوث هذا القسم الثاني من العالم ليس مطلقاً انما هو نسبي اي ان الموجودات الجزئية المادية حادثة بالنسبة للقسم الاول من العالم لكونه اعلى منها في مراتب التصنيف الاشراقي ومعنى حدوث النسبي انها قديمة ايضاً بحكم تبعيتها للعالم الاعلى اي الحكم كونها مشمولة بنظام الانوار الاشراقية الازلية فأنه ما دام فيض في هذه الانوار ازلياً ابدياً فكل ما يصله شيء من هذا الفيض مهماً كان ضئيلاً فهو ازلي ابدي اي ان السهروردي قد دعم موقفه من ازلية العالم بموقفه من ازلية الحركة والزمان لذلك يعلق حسين مرورة على هذا الموقف بالقول انه اقترب خطوة من النزعة المادية. اي ان هذا التصور للحركة هو تمثل للعالم الواقعي المادي وينقسم هذا الرأي إلى قسمين: الاول. التناقض في رؤيته الاشراقية الغيبية. وبنى الاساس المادي لواقع المجتمع وثانيا. والتناقض القائم نتيجة لاهتزاز القيم الاجتماعية والروحية، التي كانت نتيجة لهذا التناقض في بناء بنية المجتمع. اذن ان فلسفة السهروردي قامت على اساس النور في الاخلاق والمعرفة والوجود، وقد وجدناه قد جمع في نظريته الاشراقية القرآن والعرفان والبرهان من داخل علوم التصوف والخروج عليها بمقولته البرهانية.

محي الدين بن عربي

هو اشهر متصوفي العرب، واكثرهم انتاجاً اسمه محمد ولقبه محي الدين وكنيته ابو بكر ويعرف بالحاتمي الطائي نسبة إلى حاتم طي وقد اشتهر في الشرق بأبن عربي واطلق عليه اتباعه لقب الشيخ الاكبر ولد في الاندلس بمدينة مرسية في

(86) الحيدري، كمال، العرفان الشيعي، المصدر السابق، ص 171.

السابع عشر من شهر رمضان سنة 560هـ الثامن عشر تموز 1165م وفي سن الثامنة انتقل إلى اشبيلية حيث قضى حوالي عشرين عاما وتلقى خلالها علوم الحديث والفقه والكلام واطلع على المذاهب الفلسفية والعلوم المعروفة في عصره.[87] وقد قضى في موطنه الاندلس 38 عاماً وعاش بقية حياته في الشرق وفي المشرق ايضاً كتب اهم مؤلفاته الفتوحات المكية وفصوص الحكم وترك وراءه اكثرمن مئتي كتاب ويذكر انه الف خمسمائة كتاب وذكر منها بروكلمان في كتابه تاريخ الادب العربي اكثر من مئتي كتاب. وابن عربي هو اول واضع لمذهب وحدة الوجود في التصوف الاسلامي وهو مذهب يقوم على دعائم ذوقية وهو يقول معبراً عن مذهبه هذا باختصار (سبحان من خلق الأشياء وهو عينها.[88] ويعتقد ابن عربي ان وجود المخلوقات وجود عرضي وان الوجود الحق هو وجود الله والكائنات مظهر لعلم الله وارادته وتقوم تجربة ابن عربي على المزج بين التصوف والفلسفة بين الحقيقة والحكمة لتحقيق وحدة الوجود وكمضمون لها.[89] ويأخذ بمنهج الذوق المدعم بالعقل القائم على التطوير العاطفي والرمز والاشارة والمعتمد على اساليب الخيال بحيث انه بدون هذا العلم لا يمكن للصوفي العارف ان يعالج مسائل تستعصي على العقل غير المؤيد بالذوق ان يدركهما ويستعصي على اللغة غير الرمزية ان تفضح اسرارها.[90] كما ان المعرفة الصوفية سواء كانت الذوقية الكشفية القلبية ومحصلة المعرفة منها قد تتعارض احياناً مع المعرفة النظرية القائمة على الاستدلال والبرهان فيقول ابن عربي على هذه المفارقة: نحن ما نعتمد في كل ما نذكره على ما يلقى الله عندنا من ذلك لا على ما تحتمله الالفاظ من الوجود.[91] بمعنى انه لا يقف اتجاه القيمة الحقيقة للتغير

---

(87) غلاب، محمد، المعرفة عند مفكري الاسلام، دار المعرفة الجحامعية، الاسكندرية، 1966، ص 15.

(88) التفتزاني، ابو الوفى، الغنيمي، مدخل إلى اتلتصوف، المصدر السابق، ص 196.

(89) التفتزاني، ابو الوفى، الغنيمي، مدخل إلى التصوف، المصدر السابق، ص 199.

(90) ارمسترونج، كارل، الله والانسان، دار اللاذقية، سوريا، 1996، ص 238.

(91) الفاخوري، حنا، الجر، خليل، تاريخ الفلسفة العربية، المصدر السابق، ص 300.

الضاهر بقصد المعارف والابطال بل لا يعني التأويل الارفع المنطوق اللفظي إلى مرتبة اعلى بالنسبة إلى خبرة المصطفين وزيادة محصول التعليم لهم.[92] ما هية وحدة الوجود: تصوف وحدة الوجود هو تصوف المبني على القول بأنه ثمة وجود واحد فقط هو وجود الله اما التكثر المشاهد في العالم فهو وهم على تحقيق تحكم به. العقول المعاصرة فالوجود اذن واحد لا كثرة فيه.[93] الا ان ابن عربي يرى الكثرة وشهوده يعطيه الكثرة وبصره يقع على كثر، اذن الكثرة عنده موجودة صحيح ان الكثرة عنده موجودة ولكن باعتبار سريان الوجود فيها والكثرة هنا كثرة مجازية غير حقيقة انها كثرة خيالية مثلما ان وجودها خيالي.[94] بمعنى ان الله هو الحقيقة الوجودية وهو الحقيقة الوحيدة وان الكثرة هي لأسماء والصفات الموجودة المطلق وكل ما عدا ذلك هو تجلياته في وجودات شيء لكنها عين ذاته. وحدة الوجود عند ابن عربي وحدة تنكر وجود العالم الخارجي الظاهر بكل موجوداته وظواهره وحدة تقرر ان الموجودات في الحقيقة شيء واحد وجوده الحق تعالى ووجودها الزائل هو العالم في الوجود الحقيقي هو وجود الحق.[95] ان الاشكالية الوجودية في الوحدة والكثرة عند ابن عربي هي ان الكثرة مجرد ظلال بينما تشهد بها الحواس وكثرة يقرها العقل وتكون الوحدة بمعنى ان ليس هناك سوى وجود واحد الوجود الما ورائي وهذه هي المثالية الذاتية التي لا تقر بوجود العالم الموضوعي. ومع ابن عربي: ان الاتجاه العام هو اتجاه مثالي يقوم على تصور عالم ميتافيزيقي مصدر وجوده ومصدر كل وجود اخر عند من يعترف بوجود اخر هو قوة عليا متعالية عن المادة الحركة والزمان والكيف والكم تعاليا مطلقاً.[96] ويرى ابن عربي ان رؤية الوجود رؤية باطنية جوانية تستشرف الامر

---

(92) التفتزاني، المصدر السابق، ص 201.

(93) الجبوري، نظلة احمد، خصائص التجربة الصوفية، المصدر السابق، ص 69.

(94) سميسم، علي، تاويل النص عند الصوفية، ديوان الكتاب، بيروت، 2008. ص 220.

(95) عودة، امين يوسف، تاويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، رابطة الكتاب الاردنيين، 1995، ص 58.

(96) عودة، امين يوسف، تاويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، رابطة الكتاب الاردنيين، 1995، ص 60

على ماهو عليه لا كما يبدو للحواس الظاهرة ان المعرفة عند العارف هـي مـن العمل والمجاهدة وليست نتيجة فكر نظري فقط ويـذهب ابـن عربـي إلى ان الوجود رؤيا كرؤيا النائم ويحتاج إلى تعبير كما تعبر الرؤى ولكي تتم البرهنة على هذه الخلاصة يستوقف ابن عربـي اللغة والقرآن والسنة فيؤكد صحة هذه الرؤى الكشفية وبأن الدنيا نوم والحياة يقظة: قال تعالى منامكم بالليل والنهار ولم يذكر اليقظة.(97) الانسان الكامل لابن عربـي نظرية في الانسان الكامل فبالنظر لسـعة اطلاعه على معارف عصره فقد بنى نظريته في الانسان الكامل على اساس النـور المحمدي فالأنسان الكامل عنده قد بنى على اساس اعتماده على فكـرة التثليـث المسيحي التي تقر بالأقانيم الثلاثة فأخـذ بهـا مشـيراً إلى الله ادم بصـورته.(98) والانسان الكامل عنده هو الكون الجامع والعالم الصغير وروح سـائر الكائنـات وعلتها ومن لا يتجلى الله بكامل صفاته الا فيه ولا يعرفه حق الانسـان الكامـل كما تصوره) موقعه من الحق بمثابة العين للعين)فكما ان انسان العين هو ما تبصـر به العين) فالأنسان كذلك هو المجال الذي يبصر الحق به نفسـه)او هـو مـرأة نفسه)وهو العقل الذي يدرك به صفاته وكماله)وهو الوجود الذي ينكشف فيـه سر الحق وهو على الخلق الغاية القصوى من الوجود)لأنه بوجوده تحققت الارادة الالهية)بإيجاد مخلوق يعرف الله حق معرفته ويظهر كمالاته.(99) والانسان الكامـل اذن هو المرموز اليه بأدم هو الجنس البشري في اعلى مراتبه لم يجتمع كمـالات لم تجتمع كمالات الوجود العقلي والروحي والمادي الا فيه. والانسان الكامـل وان كان مرادفاً للجنس البشري في معظم اقوال ابن عربـي لا يـرى في الحقيقـة الا على ارقى مراتب الانسان وهي مرتبة الانبياء والاولياء واكمل هؤلاء هو النبـي محمد. ويرى ابن عربـي ان، لا فضيلة محمد واسبقيته في الوجود، ولا النبـي محمد المبعوث بل الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدية فأنه هو المظهر الكامل للذات

---

(97) التفتزاني، المصدر السابق، 169.

(98) عودة، امين يوسف، تاويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، رابطة الكتـاب الاردنـيين، 1995، ص 69.

(99) مروه، حيسين، النـزعات المادية، المصدر السابق، ص 274.

الالهي والاسماء والصفات.[100] ما يعني ان الحقيقة المحمدية تعد صورة له(الله) وهو العقل الاول حسب نظرية الفيض أو العقل الكلي المتجلي في صورة الانبياء والاولياء الذين يسميهم بالإنسان الكامل وهو الوجود الذي يمثل العالم الروحاني وهذه الحقيقة المحمدية هي مصدر جميع العلوم الباطنية وهي اشراق العلم الالهي في قلوب اولئك الانبياء والاولياء الذين صانوا ذلك العلم بوصفه نظريته في الانسان الكامل يكون ابن عربي قد بين ان الحقيقة الوجودية وان كانت واحدة لها احوال مختلفة تتحقق عبرها وهي الله والعالم والانسان.[101] وفي الانسان الكامل اجتمع ظاهر الكون وباطنه جسمه شكل من اشكال العرش وروحه صيغة من صيغ الذات الالهي قلبه رسم مصغر لمثال الكعبة الذي هو البيت المعمور وقد جمع في خصائص روحه ما اجتمع للملائكة والمريخ وزحل والشمس وهكذا يكون الانسان الكامل اتم تعبير اتحد فيه الله والكون.[102] ويشير ابو العلا عفيفي: إلى تأثره بفلسفة اخوان الصفا لا سيما فيما هو منوط بعلاقة الفرد بالعالم الاكبر.

ان هذه الصيغة من الانسان الكامل: هل قصد ابن عربي المتصوف ام قصد الحقيقة المحمدية والنبوة والاولياء ام قصد الله بالذات؟ فاذا كان الانسان الكامل غاية المعرفة يكون الله هوة الفاعل ويكون الانسان الكامل الساهد القابل واذا كان الله هوة غاية المعرفة فأنه يتخذ في القلب اشكالاً تختلف باختلاف تهيؤ هذا القلب لتلقي نورانية الله التي لا تحدّ.[103] ويصف الإنسان الكامل قائلاً: هو الانسان الحادث النازلي والانسان الدائم والأبدي.[104] ان نظرية ابن عربي في الانسان الكامل ليست جزءاً من نظرية اوسع واشمل هي نظرية في الكلمة الإلهية، فأنه يعالج في هذه النظرية ثلاث مسائل مهمة تحوم كلها حول موضوع واحد يسميه في كل حالة باسم خاص

---

(100) الجبوري، نظلة احمد، وحدة الوجود. مكتبة ابن تيمية، الحرق، البحرين، 1981، ص 160.

(101) التفتزاني، المصدر السابق، ص 203.

(102) موسى، محمد يوسف، فلسفة الاخلاق في الاسلام، (ب، ن)، (ب، م)، (ب، ت)، ص 252.

(103) عفيفي، ابو العلا، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص 38.

(104) عفيفي، ابو العلا، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص 37.

1- الكلمة من الناحية الميتافيزيقية وهذه يسميها حقيقة الحقائق وهي مرادفة للعقل الالهي أو العلم الالهي.

2- الكلمة من الناحية الصوتية: وهذه يطلق عليها اسم الحقيقة المحمدية.

ويعتبر هذا مصدر كل اسماء الانبياء والاولياء وعلى حدسها تساوي القطب عند الصوتية.

وحدة الاديان

يرى ابن عربـــي ان كل دين لا يحوي الا قسما من الحقيقة. ان الله محـــيط بالأيمان مهما تنوع ولذا كان النـــزاع بين الاديان امراً باطلاً وعلى المتصـــوف الا يعيش ديناً واحداً، ان في قلب الانسان كما يسمى ويضرع اليه فكأنما هو يضرع إلى نفسه وما من امرئ يبتهل اليه الا ويؤمن برحمته.[105] فالدين كله واحد وهـــو لله العارف على التحقيق، هو من عبد الله في كل مظهر من مظاهره، وان العابـــد ينظر إلى جميع الصور على انها حقيقة واحدة هي الله وله ابيات تدل علـــى هـــذا المعنى:

لقد كنت اليـــوم انكـــر صـــاحبي اذا لم يكـــن دينـــه إلى ديـــني

لقد صار قلبـــي قابلاً كل صـــورة فمرعـــى لغـــزلان وديـــر لرهبـــان

وبيـــت لأوثـــان وكعبـــة طـــائف والواح تـــوراة ومصـــحف قـــرآن

ادين بـــدين الحـــب انى توجهـــت ركائبـــه فالحـــب ديـــني وايمـــاني

.[106] وله كذلك:

عقـــد الخلافـــة في الالـــه عقائـــدا وانا اعتقدت جميـــع مـــا اعتقـــدوه

ان هذه الرؤية لحقيقة المعتقدات رؤية نابعة من تأمل عميق للكون ومظـــاهره وقراءة اعمق لمعطيات القرآن والسنة ونجد مثل هذا المعنى في الآيـــة القرآنيـــة (لله

---

(105) الجبوري، نظلة احمد، وحدة الوجود. مكتبة ابن تيمية، الحرق، البحـــرين، 1981، ص 187.

(106) اليارزجي، كرم، اعلام الفلسفة العربية، دار النهار، ط3، بيروت، 1969، ص 302.

يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرها، الرعد (15).[107] ويفهم ابن عربي الآية القرآنية (وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه، الاسراء 23)بمعنى حكم وليس امر فقط كما في التفاسير، وبحسب هذه النظرة يترتب فهم جديد إلى جميع المعتقدات الموجودة على البسيطة نظرة تعمل بالمبطن والغائب في المعتقد، وتدل آياته على الاخطاء التي وقع فيها اصحاب الديانات القديمة فاليهود اخطأت في نسبة الله حينما قالت (وقالت اليهود العزيز ابن الله) (التوبة30)وكذلك النصارى اخطأت في قولهم(ان الله ثالث ثلاثة)، المائدة (73).[108]

يقول ابن عربي:

الله اوسع ان يقيده لنا عقد فكل عقيدة لا تبطل

فله التجلي في العقائد كلها واني بذاك تبدل وتحول

فهنا رؤية في الاديان لصور مختلفة لحقيقة واحدة، والله محيط بالأيمان مهما تنوعت اشكاله، وان كل دين يحوي قسما من الحقيقة، وقد حاول ابن عربي ان يقرب ويؤلف بين المسيحية والاسلام، واتخذ لهذا التقريب اسساً فيها ان الثالوث المسيحي يكون وحدة يقابلها في القرآن، الله الرحمن والرب وان المسيحية قائمة على المحبة، وان المحبة قوام، الايمان في الاسلام ايضاً.[109]

ابن سبعين

ولد عبد الحسن بن ابراهيم بن محمد بن نصر بن محمد بن سبعين المكي الغافقي في (رقوطة) من اعمال مرسيبه بالأندلس عام(614هـ-1217م) وتوفي عام (667هـ) اواخر عصر الموحدين[110]. وتقترن الوحدة المطلقة بأبن سبعين كتسمية اشتهر بها وعرف من خلالها مذهبه في تفسير الوجود، وتؤسس على

---

(107) عودة، امين يوسف، تاويل الشعر، المصدر السابق، ص 217.

(108) عودة، امين يوسف، تاويل الشعر، المصدر السابق، ص 212.

(109) اليازجي، كرم، المصدر السابق، ص 306.

(110) شرف، محمد ياسر، اتلوحدة المطلقة عند ابن سبعين. وزارة الثقافة، بغداد، (ب، ت)، ص 14.

عبارة مجمله هي(الله فقط) ومفادها ان الوجود الحقيقي لله واما الموجودات فوجودها عين وجوده غير زائدة عليه.[111] ويقسم الوجود إلى مطلق ومفيد ومقدر وهذا التقسيم اعتبارياً لا حقيقياً والتزم في ذلك كله الأدب تصعد وتصعد وتنال الكمالات وتكون بحيث لا يمكن، ان يزداد فيك ولا ينقص منك ولا يتعين لك توجه الا إلى الحق الواحد، الحق وحده.[112] ان البعد الشروحي لهذه التجربة يقتضي التركيز على نمط التصوير الذهني، المجرد بأمكاناته الرمزية والايحائية لتقريب المعاني المجردة إلى الادراك الصوفي، وكانت الفلسفة على وجه التخصيص هي التي تمثل محور الصياغة المذهبي في اتجاه مفكرنا وابن باجة والفارابي وابن عربي.[113]

ابن سبعين والتصوف

كان ابن سبعين يتبع طريقة تصوفية هي الطريقة الشوذية نسبة إلى الشوذي وكان يأخذ بالتصوف والفلسفة من القائلين بالوحدة، والشوذي صوفي اندلسي وكان من اساتذة ابن سبعين وان الوحدانية لله هي غير التوحيد والذي هوة مسألة وجودية حياتية لإضفاء الوحدة والنظام كغاية لتكامل الحياة، وان يتوحد الله بتوحد الانسان في قيمه وتوحيده مع الاخر اذا فهمنا ان الدين مجال وجودي للذات الانسانية والانسان لا يؤثر فيه التوحيد للغيب مثلما يؤثر فيه، التوحيد للوجود، توحيد الحياة، توحيد العوالم، توحيد القيم، توحيد الذات، توحيد الانبياء، توحيد الدروب، توحيد المفاهيم.[114] وان ابن سبعين لا يقول الا بوجد واحد فلا كثرة بأي حال ويتمثل بجملة من نصوص القرآن لاثبات مذهبةمنها قوله تعالى: هو الاول والاخر والظاهر والباطن (الحديد3) وقوله تعالى (كل شيء هالك

---

(111) الجبوري، نظلة احمد، خصائص التجربة الصوفية، المصدر السابق، 258.

(112) التفتزاني، ابو الوفى الغنيمي، ابن سبعين وفلسفته الصوفيه، دار الكتاب العربي، بيروت، (ب، ت)، ص 211.

(113) ياسر، شرف، الوحدة المطلقة، المصدر السابق، ص 64.

(114) الجبران، عبد الرزاق، الحل الوجودي للدين. انقلاب، المعبد، الانتشار العربي، بيروت، 2007، 98.

الا وجهه) (القصص 88) ويستدل على مذهبه بالحديث (اول من خلق الله العقل فقال له، اقبل فأقبل.[115] وادى مذهب ابن سبعين في الوحدة المطلقة إلى معارضة المنطق الارسطي فيحاول جاهداً ان يضع منطقا جديدا في (يد العارف) ليحل محل ذلك المنطق الشوذي صوفي اندلسي وكان يأخذ بالتصوف والفلسفة هو ابو عبد الله الشوذي الاشبيلي وكان يكنى بالحلوي وكان من تلاميذه ابو اسحاق ابن دهاق (ت624هـ) ويكنى بأبن المرأة وكان من اساتذة ابن سبعين وذكره اي الشوذي ابن مريم في البستان انه كان امام العارفين وتاج الاولياء وسيد الصالحين وانه كان نزيه تلسمان، الذي يقوم على تصور الكثرة.[116] ويسمى منطقه بمنطقة المحقق وهو ليس من جنس ما يكتسب بالنظر العقلي انما من قبيل النفحات الإلهية، وان الالفاظ المنطقية السنة، الجنس، النوع، والفصل والخاصة والعرض والشخص، تشعر بالكثرة الوجودية فهي محض وهم والمقولات العشر كذلك وان اختلفت وتباينت فأنها تشير إلى الوجود الواحد المطلق[117] هذا التوجه الصوفي في ضوء هذه الرؤية الروحية للكشف عن الوحدانية في عالم الوجود القائم على كثرة لكنها في حقيقتها واحدية ليشكل في النهاية رؤية خاصة للوجود والانسان والذات الالهية وليبين كذلك مقدار المعاناة التي يعانيها الصوفي في ادراك حقيقة الله المجردة. يلاحظ ان رؤية ابن سبعين هو الوحدة المطلقة وليس هناك شيء غير الله أو كما يقول (ليس الا الله فقط).[118] وكذلك قدرة الغنى المطلقة، الغني لا يفعل في ذاته ولا ينفعل لأحد ولا يمكن ذلك فيه عز وجل بل هوة الفاعل على الاطلاق في غيره على الاطلاق، وان الوحدة المطلقة هي (انية الأنيات وهوية الهويات وماهية الماهيات وكل ذلك قل أو كثر تعبير عن معنى واحد.[119] ان هذه التصور الاحدوي يصور وحدة الكون والوجود من حيث دلالته ومصدرعلى وحدانية

---

(115) التفتزاني، مدخل إلى التصوف، المصدرالسابق، ص 210

(116) التفتزاني، مدخل إلى التصوف، المصدر السابق، ص 210.

(117) التفتزاني، مدخل إلى التصوف، المصدر السابق، ص 211..

(118) التفتزاني، مدخل إلى التصوف، المصدر السابق، ص 212

(119) التكريتي، ناجي، الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام، دار الاندلس، بيروت، 1979، ص 336.

الخالق فانه يؤسس الوعي بالوحدة الكونية، الوجود والتنـــزه عن التشبه بالمفاهيم الانسانية مثل التجسيم والتجريد وغيرها، يقول ابن سبعين: لا اول ولا اخـــر ولا محمول ولا موضوع وهي هو وهو هي والعلم اعم هذه الإنبات الروحية والـــذات القديمة معقول وجودها كما تقول الفكر في النفس والـــنفس في العقـــل الفعـــال والعقل الفعال في الكلي والكلمة في الكلي والكلي في ذات الحق.(120) والمراتـــب الوجودية المختلفة عند ابن سبعين عوارض للوجود والعرض لا يبقـــى زمـــانين في التحقيق فهو باطل ابد فحيث ان الحق الله هو الوجود، والوهم هو المراتب الزائلة والباطنة وكل شيء هالك هو المراتب الوهمية(121) ويفرق ابن سبعين في الوجـــود تفرقة اعتبارية بين الهوية والماهية، فالهوية هي الكل، والماهية هي الجزء، وان شئت فأن الهوية هي الواجب الوجود والماهية هي الممكن الوجود والهوية عنـــده هـــي الربوبية والماهية هي العبودية، وفي الحق لا هوية بدون ماهية كما انـــه لا ماهيـــة بدون هوية فهما يتحدان اتحاد الكل بالجزء والفرع بالأصل ولا تفرقة بينهما على التحقيق بل هناك وحدة مطلقة والكثرة من وهم الجهلاء والعوام.(122). ان ابـــن سبعين في تصوفه الفلسفي وقوله بالوحدة المطلقة، الذي يزيد على مذهب وحـــدة الوجود على رفض اي تمايز في الوجود، ولكنه بلا شك تطور لمـــذهب وحـــدة الوجود ونصوص ابن سبعين واضحة في التصريح بهذا المـــذهب مثلمـــا كانـــت نصوص ابن عربـــي واضحة في بيان مذهبه.

صدر الدين الشيرازي ومذهب الحكمة المتعالية

ولد في شيراز عام 979هـــ وتوفي عام 1050هـــ على وجـــه التقريـــب في البصرةفي اثناء عودته من الحج، ابوه ابراهيم بن يحيى القوامي وكان ابـــوه احـــد وزراء فارس وعاصمتها شيراز عرف بين تلاميذه بـــ صدر الدين أو صدر المتألهين

(120) الجبوري، نظلة احمد. وحدة الوجود، المصدر السابق، ص 196.

(121) محمود، عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الاسلام، دار الفكر العربـــــي، القـــاهرة، (ب، ت)، ص 554.

(122) التفتزاني، ابن سبعين، المصدر السابق، ص 136.

وعند العامة بـــ (الملا صدراً)وقد مكنه ثراء اسرته من الانقطاع للدراسة والتفرغ لها.[123] وقد اورد المستشرق هنري كوربان في مقدمته لكتاب المشاعر ومؤلفات (ملا صدرا) ان مؤلفاته بلغت اثنين واربعين كتاباً ورسالة اهمها كتابـــه الحكمـــة المتعالية في الاسفار الاربعة.[124] ولكي نتبين الدور الذي قامت به هذه الطريقـــة لتبين لنا الدور الذي في الرواية الكونية، لله والعالم والانسان، والحكمـــة المتعاليـــة مدرسة فلسفية مركبة موحدة ومبتكرة قد استطاعت ان تعالج مســـائل الكـــون الاساسية من خلال طريقتها الخاصة وعلى ضوء الاسس التي اكتشفتها، فابتكرت طريقة فلسفية جامعة، توجها فكرياً وحدت بين الفلسفة والآراء الدينية من ناحية وبين الفلسفة والعرفان من ناحية اخرى، ودمجت العناصر المشـــائية والأشـــراقية والعرفانية والدينية.[125] بينما يذكر هادي العلوي بأن اظهر مـــا يميـــزه، تلـــك النـــزعة النقدية التي تطغى على منهجه الفلسفي وعلى الرغم من انه يذكر في جملة الفلاسفة السينويين فأن اراء ابن رشد قد نوقشت في كتبه على نطاق واسع، كما نوقشت وهوجت افكار السهروردي كمارد على المشائين والرواقيين والـــذريين ومتكلمي الاسلام من معتزلة واشاعرة.[126] ولكن هل استطاع الشيرازي التوفيق وصقل هذه المدارس المتعارضة؟ في مدرسة فلسفية واحدة، ام هي مجرد تلفيق هناك من يصرح بصحة ما جاء في الحكمة المتعالية بحيث ان العناصر المكونة لها فقـــدت صيغتها الخاصة بها وامتزجت واتحدث في منظومة فلسفية مستقلة دونما تناف لا مع البرهان ولا مع العرفان ولا مع القرآن.[127] ان ما يشار إلى منهج صـــدر الـــدين

---

(123) عودة، ناجي حسين، التصوف عند فلاسفة المغرب، دار الهادي بـــيروت، 2006، ص 136.

(124) حسن، نـــزيه عبد الله، فلسفة صدر الدين الشيرازي، دار الهادي، بيروت، 2009، ص 22

(125) العاملي، يوسف، علة الوجود بين الفلسفة والعرفان. دار الهادي، بـــيروت، 2006، ص 31.

(126) الحيدري، كمال، دروس في الحكمة المتعالية، دار فراقد، قم، 2006، ص 89.

(127) العلوي، هادي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، وزارة الارشـــاد، بغـــداد، 1971، ص 31.

الشيرازي، ان هذا المزاج معزز بموهبة ادراكية عالية وخلفية ثقافية عميقة فأن الفلسفة الالهية ابتداء من افلاطون وافلوطين ومروراً بالقديسين اوغسطين والاكويني، هي صروح للميتافيزيقا لم تقدم للفكر البشري غير المخاريق اللفظية والمعميات.(128) ان الحكمة المتعالية مدرسة فلسفية مركبة ولكنها موحودة ومبتكرة وقد استطاعت ان تعالج مسائل الكون الرئيسية على طريقتها الخاصة وعلى ضوء الاسس التي اكتشفتها واحدثت انقلاباً فكرياً في تاريخ العلوم الفلسفية.(129) كما ان فلسفة صدر الدين الشيرازي فيها جانب مبدع لم يسبقه فيه احد من فلاسفة الاسلام الا هو الجانب الطبيعي المادي منقطعاً عن السياق الذي يصلها باللاهوت، الا وهو نظرياته في الحركة الجوهرية واصالة الوجود ووحدة الوجود.(130) فتتخذ علوم الشريعة عنده اساسا لعلوم الفلسفة(العقل) في الوقت الذي تكون علوم العقل اساساً لعلوم النقل في بناء علاقي متبادل

الوجود عند الشيرازي

ان البحث الوجودي ابتدأ مع الفلسفة اليونانية الطبيعية ويمكن ان يعد بارمنيدس هومن اخضع مبحث الوجود إلى دراسة معمقة وتتلخص رؤيته بأن الوجود واحد وأنه هو نفسه، وأنه ضروري وأنه دائم سرمدي وأنه متصل ومتجانس، وأن الوجود والفكر شيء واحد.(131) ان خلق الاشياء (ايجاد الوجود وايلاده) وكذلك تطويرها ووجودها على الوجه الاكمل هي مهمة الفلسفة لذاتها الاداة التي يفسرها الانسان الوجود (يعرفه على ما هو عليه) ان معرفة الشيء كما هو في الواقع شرط اساس لإيجاده أو تغييره المراد بالوجود بإصالة الوجود، هو

---

(128) الحيدري، كمال، مناهج المعرفة، دار فراقد، طهران، 1424هـ -، ص 112.

(129) العلوي، هادي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، وزارة الارشاد، بغداد، 1971، ص 37

(130) الحيدري، كمال، مناهج المعرفة، دار فراقد، طهران، 1424هـ -، ص 113.

(131) العلوي، هادي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، وزارة الارشاد، بغداد، 1971، ص 34.

اصالة الحقيقة العينية وهي الخارجية التي يترتب عليها الاثار، اما معنى الماهيـــة، اي ما به الشيء هو أي ما يتحقق به الشيء.[132] وان ما ذهبت اليه مدرسة الحكمـــة المتعالية هو القول بإصالة الوجود واعتبارية الماهية، فالوجود هوة الحقيقة في العالم العيني وهو المنشأ لترتيب الاثار الخارجية، وانما الاثار تترتب على منشأ انتزاعهـــا وهو الوجود لذلك يمكن ان تنسب لها.[133] والحق ان الوجود متقدم على الماهيـــة لكن لا بمعنى انه مؤثر فيه بل بمعنى انه هو الاصيل والماهية تبع لـــه لاكمـــا يتبـــع الموجود للموجود بل كما يتبع الظل للشخص فيكون الوجود موجوداً في نفـــس الذات والماهية موجودة بالوجود اي بالعرض، فهما متحدان بهـــذا النـــوع مـــن الاتحاد.[134]

الحركة الجوهرية

ان ارقى مستويات التكامل التي بلغها موضوع الحركة في الفلسفة الاسلامية كان مع صدر الدين الشيرازي الذي اثبت ان الحركة في الجوهر. وقد بنى افتراضه للحركة في الجوهر على مبدأ ان وجود العرض يتبع وجود الجوهر لـــذا فـــأن اي حركة تقع في الاعراض انما هي تبع لحركة تقع في الجوهر فما لم يتحرك الجوهر لم تتحرك الاعراض.[135]يقول الشيرازي في توضيح نظريته الـــرابط هـــو الحركـــة الجوهرية الفلكية والطبيعية والفلكية فمن وجهها العقلي مستندة إلى القديم الثابت ومن حيث وجهها الكوني مستندة إلى الحوادث الكونيـــة.[136] فالطبيعـــة مبـــدأ الحركة، اما وجودها فمن الله اي ان ثمة فاعلين طبيعيين هو العلة القريبة للحركـــة

---

(132) ماكوري، جون، الوجودية، عالم المعرفة، الكويت، 58، تشرين اول، 1982. ص 11.

(133) الرفاعي، عبد الجبار، الفلسفة الاسلامية، دار الهادي، بيروت، (ب، ت)، ص 170.

(134) الرفاعي، عبد الجبار، الفلسفة الاسلامية، دار الهادي، بيروت، (ب، ت)، ص 182.

(135) الموسوي، موسى، الجديد في فلسفة صدر الدين الشيرازي، جامعة بغـــداد، 1978، ص 30.

(136) بروجردي، مصطفى، الملا صدرا والفلسفة العالمية، بحوث المؤتمر العـــالمي، نظريـــة الحركة العامة في الفلسفة العربية والاسلامية، مؤسسة التاريخ العربـــي، بـــيروت، 2007، ص 286.

والالهي هو علة الوجود.[137] بمعنى انه يقول بالصيرورة العامة للوجود وهذه امثلة على فكر مادي وان الظاهرة الجديدة في منهج الملا صدرا، فتشمل في احتوائه على بعض مبادئ الديالكتيك ويقوم هذا المنهج على دراسة الاشياء كما هـــي.[138] ان هذا الديالكتيك لملا صدرا ليس من الوضوح والتميز بحيـــث يصـــل إلى انجـــاز العمليات المعقدة ولكن وجود بعض العناصر الديالكتيكية في منهجه الفلسفي.[139] بهذه الكيفية يوظف الملا صدرا الحركة باعتبارها سمة مهمة من سمات فكره سمـــة تمثل صور الحركة وطبيعة علاقتها، وان هذا المفهوم يضع الفكر الاسلامي علـــى مسار واضح ويبتعد عن التفكير الغيبـــي في سلسلة الحوادث التي تجري من خلال معطيات الحياة، وتمثل كذلك رؤية انعطافية في نظرية الوجود وانجاز تجاوز التقليد وخطوة إلى الامام في مسار التفكير الفلسفي الاسلامي اما اهم اقســـام الحركـــة الجوهرية: اذ ان الحركة الجوهرية مثل سائر الحركات لا تقتضي بذاتها التكامـــل والادلة القائمة على وجودها لا تثبت اكثر من التغير.

الحركات العرضية وهي:

الحركة المتشابهة: حيث تكون جميع الاجزاء بالقوة للجوهر متســـاوية مـــن حيث الكمال ومرتبة الوجود

الحركة الاشتدادية: حيث يكون كل جزء مفروض منها اكمل مـــن الجـــزء السابق عليه

الحركة النـــزولية: حيث يكون كل جزء لاحق منها اضعف وأنفصل عـــن الجزء السابق عليه.[140]

---

(137) العلوي، هادي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي. المصدر نفسه، 138.

(138) المدرسي، محمد تقـــي، العرفـــان الاســـلامي، مؤسســـة فراقـــد، قـــم، 2005، ص 357.

(139) العلوي، هادي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، وزارة الارشـــاد، بغـــداد، 1971، ص 138.، ص 35، 37.

(140) اليزدي، محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج2، مؤسسة النشـــر الاسلامي، قم، 1422 هـــ، ص 364.

من ملاحظة مجموعة من النظريات الفلسفية السابقة عليها التي سعى فيها إلى حل مشكلات عديدة، لان ما لا يكون وجوداً ولا موجود في حد نفسه لا يمكن ان يكون موجوداً بتأثير الغير وافاضاته بل الوجود هو الوجود بأطواره وشؤونه وانحائه. وقد استطاع الملا صدرا بفكره ان يتجاوز الكثير من الفكر الاسلامي وان يتطابق ما استطاع إلى ذلك مع الواقع المرئي، الواقع المحسوس وان يكون امكانية نجاح بين العقل والقلب، بين الكشف والنظر.[141]

العرفان:

هو عبارة عن العلم بالحق سبحانه من حيث اسماؤه وصفاته ومظاهره، والعلم بأحوال المبدأ والمعاد وحقائق العالم وكيفية رجوعها إلى الحقيقة الواحدة التي هي الذات الاحدية للحق تعالى، ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتحرير النفس من علائقها وقيود جزئياتها ولاتصالها بمبدئها واتصافها بنعت الاطلاق والكلية.[142] المنهج العرفاني يرفض الاستدلال العقلاني رفضاً قاطعاً في الكشف عن حقائق الوجود، وان الهدف الذي يبغيه العارف هو مشاهدة الحقائق على ما هي عليه، ولا يرى الفهم والادراك العلمي، الحصولي كمالا للإنسان.[143] والغاية من العرفان الاسلامي هي التعرف إلى رب العالمين في ضوء هداية الانبياء والكتب السماوية أو ارشاد الاولياء ومعارفهم الحكيمة حتى يرقى المدراج الساهية المستكملة وحينئذ لا يشهد الانسان. الا الله تعالى.[144] اما الحكمة فهي العلم الباطني بالقرآن الكريم والمعرفة التي تبعد العبد عن الدنيا وأمورها وتجعله عارف بعالم الغيب والوجود الحقيقي ولا تأتي هذه المعرفة عن طريق مدرسة أو كتاب أو معلم فهي من اجل الحق والله من يجذبهم بغايته ان كإنو جديرين بها حينئذ يقذف

---

(141) رضا، خليل، العرفان الشيعي، دار الهادي، بيروت، 2008، ص 10.

(142) رضا، خليل، العرفان الشيعي، دار الهادي، بيروت، 2008، ص 10.

(143) الحيدري، كمال، مناهج المعرفة، دار فراقد، طهران، 1424هـ-، ص 76.

(144) رفعت، فرح ناز، العرفان الصوفي عند جلال الدين الرومي، دار الهادي، بيروت، 2008، ص 8.

الله بقلوبهم من نوره.[145] والعرفان باللغة العربية مصدر (عرف) فهو المعرفة بمعنى واحد يقول في لسان العرب (العرفان) العلم عرفه يعرفه عرفة وعرفاء ومعرفة وقد ظهرت كلمة عرفان عند المتصوفة الاسلاميين لتدل عندهم على نوع اسمى من المعرفة يكن في القلب على هيئة كشف والهام.[146] وقد استعمل هذا المصطلح عرفان في مراحل متأخرة، ولكنه كطريقة معرفة كان هناك تميز منذ البداية بين المعرفة والتي تحصل بالبرهان والمعرفة التي تحصل بالكشف والبرهان والعرفان: كمبدأ فكري متعال وعميق، هو رؤية في الوجود وتستمر معرفتها من الاشراق والكشف والشهود والمعرفة الوجدانية النظرية. اما العرفان العملي: هو الذي يقوم بتفسير وبيان مقامات العارفين ودرجات السالكين إلى القرب الإلهي يقدم المجاهدة والتصفية والتزكية.[147] والغاية النهائية من هذه المجاهدة هي الوصول إلى الحق(... الله) اي ان العارف يريد الوصول إلى مرتبة (فأينما تولوا فثمة وجه الله، البقرة، 115) يريد ان يصل إلى مقام يرى الله اقرب إلى الانسان من نفسه، واذا كان السمع الهيا فأنه لا يسمع الا الله واذا كان البصر الهيا فأنه لا يرى الا الحق واذا كان اللسان الهيا فأنه لا ينطق الا الحق ويعد مصداقا للحديث (ان المؤمن ينظر بنور الله). اقسام العرفان: ينقسم العرفان إلى قسمين: هما العرفان النظري والعرفان العملي، فالعرفان النظري: هو فرع من فروع المعرفة الاسلامية التي تحاول ان تعطي تفسيراً كاملاً عن الوجود ونظامه وتجلياته ومراتبه بمعنى انه عطاء رؤية كونية عن المحاور الاساسية في العالم وهي الله والانسان والعالم.[148] اضافة إلى ذلك فان العارف يعتمد على الرؤية الحدسية القائمة على المكاشفة والشهود. ومع صدر الدين الشيرازي فقد وضع اصولا بنائية بين بها المعارف النظرية العرفانية بلسان فلسفي وبذلك اوجد خطاً وسطا بين العرفان والفلسفة.

---

(145) رفعت، فرح ناز، العرفان الصوفي عند جلال الدين الرومي، دار الهادي، بيروت، 2008، ص 290.

(146) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص 451.

(147) الحيدري، كمال، مفاهيم المعرفة، المصدر السابق، ص 83.

(148) رزق، خليل، العرفان الشيعي، دار الهادي، بيروت، 2008، ص 6،

اسماء الحكمة المتعالية.[149]

الفرق بين العرفان والتصوف

التصوف: منهج وطريقة زاهدة مبنية على اساس الشرع وتزكية النفس والاعراض عن الدنيا من اجل الوصول إلى الحق تبارك وتعالى والسير باتجاه الكمال اما العرفان فهو مذهب فكري وفلسفي متعال وعميق يسعى إلى معرفة الحق ومعرف حقائق الامور واسرار العلوم وليس طريقة ومنهج الفلاسفة والحكماء بل هو منهج الاشراق والكشف والشهود.[150]. و هناك رأيان في موضوع المعرفة الفلسفية، الراي الاول يرفض المعرفة الفلسفية وهذا الرأي متطرف والرأي الاخر يأخذ بموضوع المعرفة الفلسفية إلى جانب المعرفة الكشفية والذوقية فكبار العرفانيين ومنهم أبن عربي والشيرازي، والسهروردي قد عملوا بالجانب الفلسفي إلى جانب امور العرفان الاخرى. اما ابن سينا فقد قال في الفرق بينهما ما يأتي: ان العارف اعلى مقاماً ومعرفة ومرتبة من الصوفي فكل عارف هو صوفي وليس كل صوفي عارف معرفا ومثل مولوي وحافظ يرون ان الصوفي مبتدئ وقاصر النظر ويهتم فقط بظواهر التصوف مثل اللباس والخرقة ويعتبرونه بسيط التفكير ومتعصباً وقاهر النظر، اما العارف فهو عالم بصير ملؤه الصفاء وقلبه ملؤه الاشراق فقد اشرقت وتلألأت روحه بنور الحكمة الالهية.[151]

والعرفان نظرية وسلوك والتصوف ظاهرة اجتماعية لا تستبطن التنظير أو الرؤية وعند ما يذكر الملا صدرا هذه الجماعة من المتصوفة اي تلك الطبقة العارفة من البعد الفكري ومن البعد. النظري الذي يرتبط بالرؤية الكونية فيدعوهم بجهلة

---

(149) رزق، خليل، العرفان الشيعي، دار الهادي، بيروت، 2008، ص 9،

(150) سجادي، ضياء الدين، مقدمات تاسيسية في التصوف والعرفان، دار الهادي، بيروت، 2002، ص 67.

(151) سجادي، ضياء الدين، مقدمات تاسيسية في التصوف والعرفان، دار الهادي، بيروت، 2002، ص 13.

المتصوفة.[152] وان الزهد (اي التصوف)عبارةعن الاعراض عن شهوات الدنيا واما العارف فهو المتصوف بفكره إلى الحق(.. الله) في داخله. فالعرفان هو عبارة عن صرف الذهن عما سوى الله والتوجه الكامل لذات الحق والتعرض لنوره. فكل عارف زاهد (متصوف) ولكن ليس من الضروري ان يكون كل زاهد (متصوف) عارف.[153] اي ان العرفان والتصوف فالمقصود هو الرؤية المبينة على المعرفة القلبية. ان الزهد البسيط من غير رؤية اساسها المعرفة بالله هو المقصود بالتصوف اي ان الزهد البسيط من غير رؤية اساسها المعرفة بالله هو المقصود بالتصوف اي في اطواره الزهدية البدائية كما في القرنين الاول والثاني الهجريين.

---

(152) الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1981، ص 254.

(153) رزق، خليل، العرفان الشيعي، المصدرالسابق، ص 73

التجربة الصوفية
في تصوف الحارث بن أسد المحاسبي

د. علاء جعفر حسين
الجامعة المستنصرية

مفهوم التجربة الصوفية:

تعد التجربة الصوفية محور الحياة الصوفية كونها حالة الوجود الباطن وضرباً من النشاط الروحي نموذجاً خاصاً لنشاط الإنساني وظاهرة روحانية المتحفزة للتعبير عن نفسها والاعلاف عنها[1] وتعرف التجربة في الفكر الصوفي بـ (الحال) وهو سمو روحي يتصل به المتناهي باللامتناهي وبه يشرق له ويفيض عليه العلم الذوقي[2]. وتمثل الإدارة المحور الرئيس لدى الصوفية في تجربتهم ونقطة الانطلاق، كون الإراده هي جوهر الإنسان لديهم وعليه تغدو الإرادة نقطة الابتداء يثبتون بها وجودهم ونقطة الانتهاء اذ يصلون إلى مطلوبهم وهو الله[3]. وفي اقرار الصوفي بوجود المطلق أو اللامتناهي امكان معرفته هي معرفة ذوقية وجدانية تحقق عبر قبس الهي ينير القلب وهي معرفة فوق طور العقل بمعنى انها لا تخضع لمقولات العقل ولغة منطقه[4].

---

(1) د. نظلة الجبوري: خصائص التجربة الصوفية في الاسلام، بيت الحكمة، بغداد، ط1، 2001، ص 7.
(2) ابو العلاء عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الاسلام، ص 17-18.
(3) ينظر: المصدر السابق، ص 18.
(4) د. نظالة الجبوري: خصائص التجربة الصوفية في الاسلام، ص 8.

اما طبيعة التجربة الصوفية فهي طلب التجربة نفسها لحياة مكتملـــة يقظـــة بجوهرها لما يجعلها خلاصة مركزه جمعت بين السلوك بكل وسائله وابعاده وانماطه والعاطفة لمبادئها وهذه الخلاصة تجسد الكيان الصوفي في حلته المتبادلة مع ربه[5]. فطبيعة التجربة الصوفية ترتكز على ثلاث دعائم: السلوك، العاطفة، الفكر، مكونة من خلال ذلك مساحة روحية ذات افق مهيأ للانطلاق إلى الحضرة الالهية وهـــي بذلك تحكم تجربته لتصبح ممارسة عملية لحياة شعورية تنـــتج افكـــاراً وتصـــوغ نظريات.

وللتجربة الصوفية ابعاد حيث يتفق أصحاب التجارب الصوفية على ضرورة اعتماد اسس سلوكية تحقق التصفية الروحية ومن خلال هذه الأسس تتضح الأبعاد التي هي:

1- البعد السلوكي واساسه المجاهدة والرياضة والخلوه والعزلة.
2- البعد الديني حيث يسعى صاحب التجربة الصوفية نحو الدين من اجـــل تكوين نسق يمتزج من خلاله حقيقة تجربته وذلك بتحقق ذوقي وفـــق منظور صوفي عملي تطبيقي[6].
3- البعد الارشادي حيث ان الصفة السلوكية والرياضات العملية للتجربة الصوفية توجب على من يبدأ السير في الطريق الصوفي ان تكـــون لـــه شيخ خبير بمسالكه عميق المعرفة لتصبح كلمته لدى المريـــد الســـالك قانونا وتوجيهاته نظاماً فالعملية الارشادية التوجيهية التعليمية تتضـــمن طرفين المريد والشيخ[7].

اما انواع التجربة الصوفية فيرجع هذا التنوع إلى ان التصوف الاسلامي اسس على منهج استبطاني كامل الصلة بين النفس والرب. متحققاً لكل صـــوفي مـــن خلال تجربته الخاصة ومنهجه المستقل في سيره نحو الذات العلية وكدلاله صـــريحة يكون التصوف في حقيقته هو حاصل جمع لتجارب رجاله الذاتية الخاصة بـــرغم

---

(5) محمد كمال ابراهيم جعفر: التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، القاهرة، 1970م، ص 17.
(6) للتفاصيل ينظر: نظلة الجبوري، ص 38 – 44.
(7) المصدر السابق: ص 44- 46.

اختلاف مضامين هذه التجارب وغاياتها تبعاً لموضوعها ومنطلقها فتجربة مضمونها اخلاقي تربوي عملي، تتهذب من خلاله النفس وتصلح وتجربة تجاوزت المضمون الأخلاقي العملي إلى مضمون اسمى ألا وهو معرفة الله ووضع مناهج لهذه المعرفة وتجربة مضمونها اتخاذ موقف من الوجود وكيفية ايجاده وتحديد صلة الإنسان بالله ينطلق من الجمع بين الذوق والعقل وتجربة غايتها الفناء في الله واخرى غايتها الاتحاد مع الله وثالثة غايتها الاتصال بالله وتجربة اتخذت بالزهد موضوعاً لها وأخرى غايتها انطلقت من التصوف وثالثة عدت الفلسفة موضوعاً لها[8]. لذلك فأن الاختلاف والتمايز في التجارب الصوفية هو نقطة ايجابية تسجل للتصوف الاسلامي لذا قيل: (لا يزال الصوفية بخير ما تنافروا، فأن اصطلحوا هلكوا)[9].

وتبعاً لذلك فأن التجربة الصوفية تنقسم إلى:

1- التجربة الزهدية: وهي تجربة تعنى بالتطبيق الواقعي لصور التنسك والزهد الواردة في الايات القرآنية معنى ومضموناً وهو ما ارساه اصحابها المعروفون بـ (النساك) و(الزهاد) من خلال ترك حظوظ الدنيا والتمسك بحظوظ الاخرة عن طريق الطاعات والفرائض الشرعية تمسكاً شديداً مع اعتماد الزهد والتقشف نهجاً والتفاني في طاعة الله سبيلاً للوصول إلى حب الله والاستسلام المطلق لارادته[10] ويمكن استقصاء هذه التجربة في شخصية الحسن البصري.

2- التجربة الزهصفية: تعد هذه التجربة مرحلة وسطية في طريق الانتقال والتحول من التجارب الزهدية إلى التجارب الصوفية الخالصة، فاعتمدت الزهد اساساً للتعبير مع التبشير بأفكار صوفية كونت قاعدة فكرية لإغناء التجارب الصوفية في ما بعد وعليه فقد تداخلت هذه التجربة مع التجربة الزهدية تداخلاً زمانياً ولمدة قرنيين هما: القرنان الأول والثاني الهجريان مع

---

(8) نظلة الجبوري: خصائص التجربة الروحية: ص 47.

(9) السلمي: طبقات الصوفية، ص 181.

(10) جورج قنواتي: بحث في الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، ضمن مجلة تراث الاسلام، الكويت 1978، قسم 2، ص 226 - 237.

تميزها عنها: بالزهد المنظم المؤلف في الرياضـات والمجاهـدات الروحيـة والبدنية لتصفية النفس والقلب حتى أصبح أمراً روحياً بين الصوفي وربـه والنظر في العبادات للوقوف على اثارها ومعانيها وأسرارها مع الاهتمـام بالأخلاق الدينية وبفوائدها الروحية[11] ظهر من ذلك كله الرضا والتوكل وتعمق الحب الإلهي المقترن بالخوف من الله. أن العبادات والمضـامين في تجربة كل من ابراهيم بن ادم وشفيق البلخي ومعروف الكرخي لتدل دلالة واضحة على هذا النوع من التجربة الصوفية

3- التجربة الصوفية الخالصة: وهي تجربة قائمة على الـربط بـين الشـريعة والحقيقة، الشريعة المؤيدة بالحقيقة والحقيقة المقيدة بالشـريعة والمؤكـدة للطابع الأخلاقي في تربية وإصلاح النفس والمؤدية إلى ظهـور الأفكـار المنظمة والنظريات المعمقة ذات البعد النظري العملي كمحاسـبة الـنفس والمعرفة والفناء والبقاء والذكر مقترنة بالحب الالهي منبثقة منه[12]. وتتمثل بما ظهر من تجارب صوفية منذ القرن الثالث الهجري حتى بلغت اوجهـا في القرن الخامس الهجري ومصاديقها كم هائل من الصوفية عدداً المختلف مضموناً. ولعل المحاسبـي أبرز شخصية لها الريادة في تمثيل هذا النوع من انواع التجربة الصوفية فهو صاحب منهج منطقي تحليلي يظهر فيه إدراكه للصلة بين الاسباب ومسبباتها في تطور الحياة الروحية[13]. وأبسط مثـال لذلك قياساً للكم والكيف الهائل من تحليلاته لمفردات الطريق الصـوفي - تحليله لأسس العبادة حيث يقول (أساس العبادة الورع وأسـاس الـورع التقوى وأساس التقوى محاسبة النفس واساس المحاسبة الخـوف والرجـاء والخوف والرجاء يرجعان إلى العلم بالوعد والوعيد والعلم بالوعد والوعيد يرجع إلى تذكر الجزاء وتذكر الجزاء يرجع إلى الفكر والاعتبار)[14].

---

(11) نظلة الجبوري: خصائص التجربة الروحية، ص 54.

(12) نظلة الجبوري: خصائص التجربة الروحية ص 57.

(13) ابو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 89.

(14) السلمي: طبقات الصوفية، ص 58.

ووفقاً لهذا الأساس والمنطلق فالمحاسبي ليس متصوفا ساذجا وبسيطا بل متصوف له منهجية ومنطقه الخاص، وهذا ما ميزه عن باقي إقرانه من المتصوفة حيث كان يعمل على إخضاع الأعمال والأفكار للنقد والاختبار لمعرفة مدى صدقها ومراعاتها لحقوق الله)[15]. واضعاً من خلال ذلك اسس كانت عنواناً لمدرسة بغداد الصوفية وهي ما يعبر عنها مدرسة الصحو[16].

أسس التجربة الصوفية عند المحاسبي:

أولاً: القرآن والحديث:

أن التصوف في الإسلام كان مرافقاً للشريعة الإسلامية معتمداً على الكتاب والسنة في أول نشأته متخذاً صورة الزهد وقد استرعت المعاني الدقيقة التي ينطوي عليها القرآن الكريم والحديث ذات الطابع الخلقي العميق إهتمام وعناية المحاسبي والتي تضع الإنسان في الطريق نحو الحياة الباطنة وتقوي حياة التأمل لديها إذ يمكن أن نؤكد أن (التصوف الإسلامي في أصله وتطوره صدر عن إدامة تلاوة القرآن والتأمل فيه وممارسته)[17] والمحاسبي كحلقة من حلقات التطور للتصوف الإسلامي أولى أهمية كبرى للقرآن الكريم والحديث الشريف وهذا ما شكل إليه دافعاً أساسياً لكتابة (فهم القرآن)[18] الذي يعتبر من أهم الكتب في تاريخ التصوف الإسلامي على الإطلاق، ليس لأنه تضمن كثيراً من الأراء الأصيلة فحسب ولكن لأنه يشكل برهاناً أكيداً على أن التصوف الإسلامي أنما هو إسلامي المصدر يعتمد الكتاب والسنة أصلاً له[19].

---

(15) ينظر: أبو العلاء عفيفي، الثورة الروحية، ص 89.

(16) ينظر: كامل مصطفى الشيبي، صفحات مكثفة في تاريخ التصوف الإسلامي، دار المناهل، ط1، 1997، ص 99-106.

(17) ماسينيون: بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي، ص 104. نقلا عن د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الاسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني للهجرة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1978.

(18) الحارث المحاسبي: فهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، دار الفكر، ط1، 1391هـ - 1971م.

(19) المصدر نفسه، مقدمة الكتاب، ص 241.

ولقد اعتمد كثير من الباحثين القدامى والمحدثين على كتاب (فهم القرآن) فيما يتعلق بالتفسير وفيما يتعلق بالتصوف وفيما يتعلق بالفكر الإسلامي بوجه عام.

فهو منذ بداية تصوفه بحث عن سبيل النجاة فوجدها في (التمسك بتقوى الله وإداء فرائضه) والورع في حلاله وحرامه وجميع حدوده والإخلاص لله تعالى بطاعته والتأسي برسوله)[20] صلى الله عليه وآله وسلم وهو حتى أبان الكشف الصوفي والوصول، يرى أن الطريق الوحيد لذلك التمسك بالشرع: (فمن شرح صدره ووصل التصديق إلى قلبه ورغب بالوسيلة إليه لزم منهاج ذوي الألباب، وبرعاية حدود الشريعة من كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم وما اجتمع عليه المهتدون من الأئمة)[21] ويرى أن من أراد أن يخرج من ظلمات الجهل إلى نور العلم ومن عذاب الشك إلى روح اليقين، ينبغي له أن يأخذ من كتاب الله: (الله ولي الذين أمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور)[22] وهو بذلك يفيد أن أمر الاهتداء إلى الله تعالى وصلاح النفس وتزكيتها لا يتوقف على إلتزام (شيخ) وإنما يتوقف على إلتزام العلم والعمل الذي أمر الله به وتضمنه الكتاب والسنة وسلوك السلف الصالح من الأمة. فأي إنسان مسترشد عمل بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وسيره الخلفاء الراشدين والسلف الصالح فقد سلك طريق الهدى وتوجه إلى الله تعالى راشداً مهدياً، إذ القرآن والسنة في ذاتها هادياً إلى الله تعالى مزكيان للروح والنفس.

فالشيخ أو المرشد عند المحاسبي هو القرآن والسنة الشريفة وهو خلاف ما يقوله الحديث الصوفي الذي يشخص (الشيخ)[*] ومضمون الحديث (من لا شيخ

---

(20) المحاسبي: الوصايا، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986م، ص 61-62.

(21) المحاسبي: رسالة المسترشدين، تحقيق عبد الفتاح ابو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، طلب، ط1، 1964، ص 30.

(22) سورة البقرة: الآية 257.

(*) الشيخ: هو من كملت صفاته في مراحل الطريقة ويستطيع إرشاد المريدين وإعانتهم وله اسماء أُخرى منها "المرشد ن الولى، القطب، الدليل" وهو شخص له علم وتجربة كافية وقد وصل إلى الحق بنفسه. للتفصيلات ينظر: قاسم غني، تاريخ التصوف في الاسلام ن ص 317 - 333.

له شيخه الشيطان). لذلك أخذ المحاسبي على عاتقه إبراز هذا الأساس الحيوي في التصوف الإسلامي من خلال مؤلفاته.

فنراه في كتاب (فهم القرآن) يفصل القول في بيان فضل القرآن وفضل القراء، وفقه القرآن وغيرها من المواضيع التي تخص علم الكلام. ففي معرض كلامه عن فضل القرآن يقول: (هو القول الذي فصلت آياته، والفرقان الذي ينير بين الحق والأباطيل بشواهد بينات حكمه بالغة منزله من الحكيم أنزله الله تعالى دواء للقلوب شافياً ولمن حرم حرامه وأحل حلاله عن النار عادلاً لمن حذر مخاوفه في مقبل الجنان نازلاً فأهل العلم بكلام ربهم عز وجل هم أهل الصفاء من الادناس وأهل الخاصة من الله عز وجل.

الذين أشعروا فهمه قلوبهم، وتدبروا آياته عند تلاوته بالباهم، فتزودوا لبعد سفرهم إلى معادهم، وفهموا منه شدة إجهادهم يوم القيامة، ففزعوا، وذكروا به السؤال من الله عز وجل، فاستعدوا للجواب عما عملوا، فتابوا إلى الله عز وجل عن كل ذنب، وتطهروا له من كل دنس، وأخلصوا له النيات في أعمالهم ليجيبوه عما سلف من ذنوبهم بالتوبة. وعن آرائهم في طاعته بصدق النية فاستعدوا بالقرآن للعرض والسؤال، منقادين بذلتهم وخاشعين له باستكانتهم لأنهم وفروه لإجلال المتكلم به غير مغيبين عن تلاوته لطلب حقائق معانية ولا مستهينين بحرماته فانتعشوا به من كل صرعه. وجير الله لهم به من كل مصيبة فمازال ذلك دأب العاقلين عن ربهم عز وجل لأنه ربيع قلوب الموقنين وراحة الراجين، ومستراح المحزونين لا ينقص نوره لدوام تلاوته ولا يدرك غور فهمه ولا يبلغ له غاية نهاية تالية أبداً. لأنه كلام الله جل ثناوه الذي تعلق المتقون بعذوته والملجأ الذي أوى الراهبون إلى كنف رحمته)[23].

ففضل القرآن عنده قائم على أنه الفيصل الذي يفرق بين الخير والشر من خلال بيان آياته لكلا المفهومين، وهذا البيان هو الحق مادام صادرا عن الله عز وجل من حيث هو حكيم الحكماء وبالتالي سوف يفضي هذا التفريق بين الحق والباطل إلى اتباع الحق من قبل العقول الراجحة، لأنها تدرك في اتباعه دواء لكل مرض قلبي يعيق العبد من الوصول إلى ربه. فالمحاسبي في هذا النص يؤكد

(23) المحاسبي، فهم القرآن، ص 273-274.

على أن القرآن هو البرنامج المتكامل الذي يوضع من قبل المرشد للمريد والمريد ما أن تمسك بآيات الذكر الحكيم فهو في الطريق إلى الله واصل.

والطريق الذي يختطه المرشد (القرآن) يلزم من المريد مداومة التلاوة القرآنية طلباً لحقائق المعاني التي تظهر في عقبات الطريق. وهو من خلال ذلك في غاية الانتعاش، لأن القرآن كما يصفه المحاسبي ربيع قلوب الموقنين وراحة الراجين ومستراح المحزونين.

لقد أدرك المحاسبي كما أدرك صوفية مدرسة بغداد من بعده أهمية هذا الجانب المنتج في التصوف الإسلامي حيث اخذوا يؤسسون الحقيقة على ضوء اياته البينات ويجعلون القرآن المعيار الأساس لسلوك الطريق الصوفي وهذا ما تميزت به مدرسة بغداد الصوفية عن المدارس الاخرى.

فقد حافظت على منهج التوفيق بين الحقيقة والشريعة التي تجمع بينهما علاقة جدلية وثيقة غير منفصمة العرى، تنطلق من التأكيد على الكتاب والسنة وكان لهذه العلاقة طريقان:

الأول: طريق صاعد من الصوفي عبر سلوكه ووجدانه وتجربته نحو القرب منه سبحانه عبر التمسك بالكتاب والسنة.

الثاني: طريق نازل من الكتاب والسنة علماً وعملاً، عبادة فرائض مجسدة في تجربة الصوفي وحياته وسلوكه اليومي[24]. فكل منها يقود إلى الاخر ويؤدي إليه. وقد عمل المحاسبي على تحقيق هذه العلاقة التي تأخذ شكل الطريقين أعلاه وذلك بجعله الكتاب والسنة منطلق سلوكه صوب الطريق الصوفي. وهذا ما سار عليه صوفية المدرسة. يقول الجنيد: (كل الطرق مسدودة على الخلق إلا من أقتفى أثر رسول الله "ص")[25].

وقال: (من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة)[26].

---

(24) نظلة الجبوري: خصائص التجربة، ص 40-41.

(25) القشيري: الرسالة، ص 31.

(26) القشيري: الرسالة: ص 32.

ومما يدعم هذه الأقوال أنه أجاب رجلاً سأله قائلاً: (أهل المعرفة يصـــلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقرب إلى الله عز وجل؟ فقال الجنيد: أن هذا قـــول قوم تكلموا باسقاط الأعمال وهو عندي عظيم والذي يسرق ويزني أحسن حـــالاً من الذي يقول هذا فان العارفين بالله تعالى أخذوا الأعمال عـــن الله تعـــالى وإليـــه رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة إلا ان يحـــال بـــي دونها)[27] وقال السفطي أستاذ الجنيد: (التصوف اسم لثلاث معان، وهو الـــذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعة ولا يتكلم بباطن علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله)[28] وقال النوري: (من رأيته يدعي مع الله حاله تخرجه عن حد العلم الشرعي فلا تقرين منه)[29] وقال الحريري: (رؤية الأصول باستعمال الفروع وتصحيح الفروع بمعارضة الأصول ولا سبيل إلى مقـــام مشاهدة الأصول إلا بتعظيم ما عظم الله من الوسائط والفروع)[30].

وقال ابو علي الدقاق: (قوله اياك نعبد حفظ الشريعة واياك نستعين اقـــرار بالحقيقة واعلم ان الشريعة حقيقة من حيث انها وجبت بأمره والحقيقة ايضاً شريعة من حيث ان المعارف به سبحانه ايضاً وجبت بأمره)[31] ان مجموع هذه النصوص تصب في نفس المضمون الذي سعى اليه المحاسبـــي في مذهبه الصوفي حتى اصـــبح المؤسس الحقيقي لهذه المدرسة الصوفية من خلال تأسيسه لهذه الركيزة الأساســـية (الجمع بين الشريعة والحقيقة).

وقد عمد المحاسبـــي إلى توجيه الكيف والكم الثقافي الذي استقاه من بيئات المحدثين والفقهاء والمتكلمين إلى القرآن والحديث ودراستها دراسة المتـــأني الـــذي يطمع إلى رسم معالم الطريق الصحيح إلى الله تبارك وتعالى.

فقد استبقى الكثير من المعاني التي كان لها اثر كبير في تغيير منهجه الصوفي، فقد اعمل نظره في ايات الذكر الحكيم وتمثلها وحاول تطبيقها على من اراد السلوك والسير

---

(27) المصدر نفسه: ص 32.
(28) المصدر نفسه: ص 17.
(29) المصدر نفسه: ص 33.
(30) المصدر نفسه: ص 40.
(31) المصدر نفسه: ص 72.

إلى الله من خلال مؤلفاته. فقد كانت الآيات مثل (الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بـذكر الله)[32] و (يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من اتى الله بقلب سليم)[33] و (يا ايها الـذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته وسيجعل لكم نـوراً تمشـون به)[34] و (فاتقوا الله ما استطعتم)[35] و(وماالحياه الدنيا الامناع الغرور)[36] و(الـذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً)[37] و (ألا بذكر الله تطمئن القلـوب)[38] و(علـى الله فليتوكـل المؤمنون)[39] و(اذكر ربك في نفسك تضرعاً وخفية ودون الجهر من القول)[40].

على قلب المحاسبـي وعقله اثر كبير، من خلال المحاكاة بين الرحيق القرآني والاستعداد الداخلي لديه، فجاءت تجربته فريدة من نوعها، كون المحاسبـي لـه الريادة في مجال التحليل النفسي في الفكر الإسلامي وقد وقـف المحاسبـي إلى جانب صوفية المدرسة بغداد، في وجه الدعاوى التي تقول ان التصـوف بوصـفه تجربة ذاتية بفصل بين الشريعة والحقيقة فأخذ موقف مشدد في العمل على الـربط بين الحقيقة والشريعة خوفاً من حصول الفتور والتراخي في اداء العبادات وحاول جاهداً ربط التصوف بأحكام الشرع وقواعده.

ولقد اكد على مطابقة الظاهر والباطن وعدم الفصل بينهما. يقـول (مـن صحح باطنه بالمراقبة والاخلاص زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة)[41].

لذا لم يكتف المحاسبـي بالحث على اداء العبادات فحسب، بل ذهـب إلى ابعد من ذلك قاصداً الوصول إلى المناحي الأخلاقية في التربية وطهارة الـنفس في

---

(32) سورة ابراهيم: الآية 10.
(33) سورة الشعراء: الآية 88.
(34) سورة الحديد: الآية 28.
(35) سورة التغابن: الآية 16.
(36) سورة الحديد: الآية 20.
(37) سورة آل عمران: الآية 91.
(38) سورة الرعد: الآية 28.
(39) سورة ابراهيم: الآية 11.
(40) سورة الاعراف: الآية 205.
(41) السلمي: طبقات الصوفية، ص 60.

الشريعة، ولعل خير دليل على ان المحاسبي عمل جاهداً لتأسيس التصوف على دعائم شرعية قول ابي عبد الله بن خفيف(*) (اقتدوا بخمسة من شيوخنا والباقون سلموا لهم حالهم: الحارث المحاسبي، والجنيد بن محمد، وابو محمد رديم(**)، وابو العباس بن عطا(***)، وعمر بن عثمان المكي(****)، لأنهم جمعوا بين العلم والحقائق) أي انهم جمعوا بين علم الشريعة والحقيقة.

وقد ثار المحاسبي على بعض الصوفية التطرق في اتجاههم الصوفي المخالف للشرع، كما هدد أحدهم بالذبح لأنه يقول بالحلول. لهذا ألف كتبه المكاسب، والمسائل، والرعاية محاولاً طرح التصوف بوجهه الحقيقي.

فهو في المكاسب يبحث من وجهة نظر فقهية ممزوجة بدقائق صوفية موقف رجال الله من المجتمع الذي حولهم، نسائه ورجاله وحكامه، كما يبحث كيفية التوفيق بين النشاط الاجتماعي وشروط الورع الشرعي وفي المسائل في أعمال القلوب والجوارح ن يفرق بين أعمال القلوب وأعمال الجوارح ويرى ان السريرة كالميزان، بينما يرى ان الظاهر من القول والعمل هو الموزون. وهو في الرعاية،

(*) ابو عبد الله بن خفيف: واسعة "محمد بن خفيف (بن اسفكشار والصبي) المقيم بشيراز كانت نيسابورية وكان شيخ المشايخ في وقته، صحب رويما والجريري، وابو العباس بن عطاء ولقي الحسين بن منصور، وكان عالماً بعلوم الظاهر وعلوم الحقائق اوحد وقته - حالاً وعلماً وخلقاً. السلمي: طبقات الصوفية، ص 462، القشيري: الرسالة، ص 48.

(**) ابو محمد رديم بن احمد: احد صوفية مدرسة بغداد، كان من جملة آجله المشايخ وسادتهم ومن أصحاب الجنيد واقرانه وعلى مذهب داود فقيه الفقهاء، كان ذا حظ وافر في علم التفسير والقراءات ولم يكن في ذلك الزمان مثله في فنون العلم. توفي سن (303هـ). الهجويري: كشف المحجوب، ترجمة: د. اسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، 1980م، جـ 1، ص 347.

(***) ابو عباس بن عطا: واسمه احمد بن عند بن سهل بن عطا الارمي، من ظراف المشايخ الصوفية وعلمائهم يعظم شأنه وتوفي سنة (309هـ). السلمي: طبقات الصوفية، ص 265، الهجويري: كشف المحجوب جـ1، ص 360.

(****) عمر بن عثمان المكي: هو عمر بن عثمان بن كرب بن غصص، وكنيته ابو عبد الله (من صوفية مدرسة بغداد) كان ينتسب إلى الجنيد في الصحبة وصحب ابا سعيد الخراز وغيره من المشايخ القدماء وهو عالم بعلوم الاصول وله كلام حسن. الهجويري: كشف المحجوب، جـ1، ص 350 - 351؛ ابو نعيم الحلية، جـ10، ص 251.

يبحث في آفاق العمل أي أعمال القلوب في الغالب، ويجعل الشرع رقيباً على الباطن، مع اتهام للنفس في كل آونة وكل هذه المواضيع مواطن للانزلاق والخطر في حياة الصوفيين الروحية[42].

ان المحاسبي في ذلك كان يحاول جمع ما كان منتشراً وتنظيم ما كان منتثراً والهدف منه مزج ذلك كله جاعلاً من الفقه ميزاناً اسلامياً له والعقل ليكون ميزانا انسانيا وهذا يشكل بدوره دفعة من الخلف للتصوف في تطوره آنذاك.

ثانياً – العقل:

يشيع بين الباحثين ان البصيرة أو الوجدان أو الحدس، هو اداة المعرفة عند الصوفية، ولكن الفحص الدقيق يرشد إلى ان وسيلة المعرفة لا تقتصر على اداة واحدة أو طاقة واحدة أو ملكة واحدة لدى الصوفي. ورغم التسليم مع المقولة بأن المعرفة تخضع للفضل الالهي قبل كل شيء، فأنها لا تتخذ الوجدان وحده أو البصيرة وحدها أو العقل وحده.

ان المعرفة هي حصيلة مجموع الطاقات البشرية كلها من روحية وعقلية وهي في جملتها مغامرة فدائية تتطلب تمهيداً نفسياً شاملاً عن طريق الوسائل الزهدية العديدة، ومراناً روحياً مستمراً ومستضيئاً، ودربة عقلية خاضعة لهذا النطاق الروحي تندرج كلها بلا استثناء تحت تلك الوسائل، على تباين درجاتها وتعدد مراحلها[43]، ولما كان المحاسبي يؤسس تصوفه وفقاً لمبادئ قرآنية، فإن النزعة العقلية الإسلامية واضحة فيه تمام الوضوح، وذلك ان الآيات التي تدعو الإنسان إلى التأمل والتفكير والتدبير والاعتناء انما هي آيات كثيرة تدعو دعوة صريحة لأعمال العقل في ما خلق الله للوصول من خلال ذلك إلى معرفة الخالق ومتى تحققت معرفة الخالق اصبح الإنسان عارفاً بأوامر الله فيتبعها، ومتفهماً لنواهيه فيتجنبها.

لا يتحرك المحاسبي في وضع العقل كأساس من أسس التجربة الصوفية، كترف عقلي، أو إرضاء لأطراف اخرى وانما كان تحركه مبنيا على رصيد من

---

(42) حسين القوتلي: مقدمة كتاب العقل وفهم القرآن، ص 98.

(43) محمد كمال ابراهيم جعفر: التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، ص 203 – 204.

ايات قرآنية تحت تأمر بالتفكر والاعتبار ومن هذه الآيات. قوله تعالى (افي خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل من السماء والأرض من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون)[44]و (سخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ان في ذلك آيات لقوم يعقلون وهو الذي مد الارض وجعل فيها رواسي وانهار ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين، يغشي الليل النهار ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون وفي الارض قطع متجاورات وجنات من اعناب وزرع ونخيل، صنوان وغير صنوان، يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الآكل، ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون)[45]و (أفلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها، أو آذان يسمعون بها، فأنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور)[46] واثر القرآن واضح في تجربة المحاسبي، فهو يكثر الاستشهاد بقوله تعالى تعالى (ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو القى السمع وهو شهيد)[47] ثم يقول في التفسير: له عقل (او القى السمع وهو شهيد) قال مجاهد: (شاهد القلب لا يحدث نفسه بشيء، وليس بغائب القلب فمن استمع إلى كتاب الله عز وجل، إدراكه حكمه، أو إلى علم، أو إلى موعظة لا يحدث نفسه بشيء غير ما يستمع اليه، قد اشهد قلبه ما يستمع اليه، يريد الله عز وجل بذلك، كان فيه ذكرى، لأن الله تبارك اسمه، قال ذلك، وهو كما قال عز وجل وبذلك وصف المؤمنين وأمرهم به فقال عز وجل (الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه، أولئك الذين هداهم الله، وأولئك هم أولو الألباب)[48] وقال تعالى (وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا)[49] وان كان ذلك في الصلاة أو الخطبة فهو ادب

---

(44) سورة البقرة: الآية 164.
(45) سورة الرعد: الآية 3-4.
(46) سورة الحج: الآية 46.
(47) سورة ق: الآية 37.
(48) سورة الزمر: الآية 18.
(49) سورة الأعراف: الاية 204.

لكل مستمع إلى خبر. ووصف الله تعالى مؤمن الجن بذلك حين سمعوا النبي (صلى الله عليه وسلم) ويقرأ بنخلة، وقيل بعكاظ فقال تعالى (فلما حضروه قالوا انصتوا)[50] فأمر بالاستماع للكتاب - مع ترك الكلام، بحضور العقل، لينال عبادة بذلك الفهم عنه وذم من خالف ذلك فقال عز وجل (نحن اعلم بما يستمعون به اذ يستمعون اليك واذ هم نجوى)[51] فمدح الناصت له، لأن يستمع منه كلامه مع حضور العقل. وأمر عز وجل عباده بذلك ادباً لهم، لأن ينالوا بذلك الفهم عنه[52]. بالإضافة إلى ذلك يورد المحاسبي، الكثير من الأحاديث التي تمجد العقل، وترفع من شأنه، ومن ذلك قوله: (بالعقل رغبوا ورهبوا، وزهدوا وانتقلوا إلى الرشد، وعلوا به في الدرجات.

وبلغنا ان الرسول صلى الله عليه واله وسلم قال يا علي اذا اكتسب الناس أنواع البر ليتقربوا بها إلى ربهم، فأكتسب أنواع العقل تفقههم بالزلفة والقربة والدرجات في الدنيا والآخرة (وبلغنا عنه عليه السلام انه قال (لا يقبل الله صلاة عبد ولا صومه ولا حجته ولا عمرته ولا صدقته ولا جهاده وشيئاً مما يكون من انواع البر: اذا لم يكن يعقل). وبلغنا ان الله عز وجل لما خلق العقل قال له: اقعد فقعد ثم قال له: قم فقام. ثم قال له: ادبر فأدبر ثم قال له: اقبل فأقبل. ثم قال له: انظر فنظر. ثم قال له: تكلم فتكلم. ثم قال له انصت فأنصت. ثم قال له: اسمع فسمع. ثم قال له: افهم ففهم. ثم قال له: (وعزتي وجلالي وعظمتي وسلطاني وقدرتي على خلقي ما خلقت خلقاً هو اكرم علي ولا احب منك ولا افضل منك منزلة، لأني بك اعرف، وبك اعبد، وبك احمد، وبك اخذ، وبك أعطي، وبك أعاقب، ولك الثواب) فقد خص الله تعالى العقل بالكرامة، وحباه بأمر عظيم، وجعل العاقلين اعلى درجة واشرفها في الدنيا والآخرة. وبلغنا من بعض الصحابة انه قال: (لأن يزداد عقلي كل يوم ذرة. احب الي من حطم الصدقات). إلا فمن رغب منكم في العقل واراد السبيل في اكتسابه، فأن افضل ما تستفيد بالعقل ان

---

(50) سورة الاحقاف: الاية 29.

(51) سورة الإسراء: الآية 47.

(52) المحاسبي: الرعاية لحقوق الله، ص 20.

تطيع الله فيما افترض عليك وتتجنب ما حرم الله عليك، فمتى فعلت ذلك أخذت من العقل بنصيب، فبذلك جاءت الأخبار (ان العاقل من اطاع الله ولا عقل لمن عصاه)[53]، ان المحاسبي في ذلك يحاول المزج ما بين القرآن والحديث واقوال السلف فيما يخص العقل ليبرهن على ان العقل هو من الأسس الضرورية لبناء مذهب صوفي.

وهو في محاولته هذه يساير العصر وثقافته ولاسيما ما يتعلق بالعقل، هذا اذا ما عرفنا ان الاتجاه العقلي في زمن المحاسبي وصل ذروته سواء من خلال كتاب (العقل) لداود بن محبر البصري ت (206) ام من خلال المعتزلة الذين مجدوا العقل ورفعوه إلى اعلى مراتبه أو من خلال الاتجاه الفلسفي الذي يمثله الكندي، وهو في تحويمه حول العقل عبر عن مساهمته في الجدل والحوار الذي كان دائراً آنذاك[54].

ومن خلال ذلك يتبين ان مصادر العقل عند المحاسبي هي:

1- القرآن واراء المفسرين.
2- الحديث.
3- اقوال السلف الصالح.
4- اساليب الفقهاء والمتكلمين[55]. وتظهر بوضوح في التقسيمات وطرائق الجدل، وابداء الاراء، والترتيب المنطقي للمعاني، كما تظهر من خلال الاهتمام الشديد بالتعاريف الدقيقة للكلمات.

ويعد كتابه (مائية العقل ومعناه) مقدمة منهجية عامة لكتبه كلها يوضح فيه مكانة العقل في مذهبه، وكيف يستعمل لنصرة مذاهب رجال السلف وفهم وتوجيهات القرآن والسنة ولا بد لنا هنا ان نوضح معنى العقل عند الحاسبي: ما هو؟ وكيف يقوم بوظيفته؟ ومحاولة المحاسبي زجه كأساس من أسس التجربة الصوفية.

---

(53) المحاسبي: الوصايا، تحقيق عبد القادر احمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ص 129 - 130.

(54) ينظر: تاجي حسين جودة، العقل بين الفلسفة واللغة، بحث نشر ضمن المؤتمر العلمي الثالث، كلية الاداب، الجامعة المستنصرية، 1990، ص 165-188.

(55) ينظر: حسين القوتلي، مقدمة كتاب "مائية العقل ومعناه"، 137 - 139.

العقل عند المحاسبي:

(سألت عن العقل ما هو؟ واني ارجع اليك في اللغة، والمعقول من الكتاب والسنة تراجع العلماء فيما بينهم بالتسمية، إلى ثلاثة معاني: (المعنى الأول) وهو لا معنى له غيره في الحقيقة، وهو غريزة وضعها الله سبحانه في اكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من انفسهم برؤية، ولا بحس، ولا ذوق ولا طعم، وانما عرفهم الله (اياها) بالعقل منه. فبذلك العقل عرفوه وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم بمعرفة ما ينفعهم ومعرفة ما يضرهم)[56]. وبهذا يكون هذا العقل تميزيا بين الخير والشر. ويوضحه في موضع اخر في معرض بيانه عن معنى العقل بأنه (غريزة وضعها الله في الممتحنين من عباده، أقام به على البالغين للحلم الحجة)[57] وهو (غريزة يولد العبد بها ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول)[58] والتفرقة بين الغريزة التي يولد العبد بها وبين المعرفة التي تسبب زيادة العقل تفترض بالضرورة ان العقل - الذي هو الغريزة - اساساً ووسيلة المعرفة والمعرفة نفسها تنشأ عن استعمال العقل وذلك عن طريق النظر في الادلة[59]. ومعنى ذلك ان ثمة ثلاث مراحل للمعرفة عند المحاسبي فهو (غريزة، والمعرفة عنه تكون عن طريق العقل يمثل المعنى الاول للمرحلة الأولى. اما المعنى الثاني: حيث يقسم المحاسبي الأدلة إلى نوعين، عيان ظاهر، وخبر قاهر، والعقل مضمن بالدليل والدليل مضمن بالعقل. والعقل هو المستدل - والعيان والخبر هما علة الاستدلال واصله - ومحال كون الفرع مع عدم الأصل، وكون الاستدلال مع عدم الدليل فالعيان شاهد يدل على الغيب والخبر يدل على صدق، فمن تناول الفرع قبل أحكام الأصل سفه)[60] واعتبار العقل هو

---

(56) المحاسبي: مائية العقل، ص 201 - 202.

(57) المصدر نفسه: ص 203.

(58) المصدر نفسه: ص 205.

(59) نصر حامد ابو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، دار التنوير، بيروت، ط2، 1983، ص 53.

(60) المحاسبي: مائية العقل، ص 205.

المستدل يعبر عن أيمان المحاسبي بفاعلية العقل وقدرته على الوصول إلى المعرفة عن طريق النظر في الأدلة غير انه يجب ان لا ننسى ان العقل غريزة من خلق الله، وكذلك علينا ان الأدلة هي التي اقامها الله امام اعين المكلفين ينظروا فيها ويستدلوا، فالعيان هو الأدلة المادية القائمة في العالم والتي تدل على احكام الصنعة ووجود الخالق المبدع والمخترع والخير (على مستوى المعرفة الدينية، هو خطاب الله للبشر على السنة رسله)[61]، ويمثل المعنى الثاني المرحلة الثانية للمعرفة عند المحاسبي وهي المرحلة التي تكشف عن وظيفة العقل عنده[62].

المعنى الثالث: حيث يقسم المحاسبي الناس إلى اربع فرق (فرقة عقلت عن الله تعالى عظم قدرة وقدرته وما وعد وتوعد، فأطاعت وخشعت وفرقة عقلت البيان ثم جحدت كبيراً وعناداً لطلب الدنيا)[63] والمحاسبي في بيان صفة هذه الفرق يدعم اوصافه لها بآيات الذكر الحكيم، (وصف عناد ابليس انه تكبر وعائد كبيرا)، وهو مع ذلك يقول[64] (فبعزتك لأغوينهم أجمعين)[65]. ووصف اليهود فقال: (ليكتمون الحق وهم يعلمون)[66]، وقال (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً)[67] وهو بذلك لا يحيد عن منهج المدرسة البغدادية الصوفية في تقييد المنهج بالكتاب والسنة (وفرقة طغت، واعجبت وقلدت، فعميت عن الحق ان تبتينه ثم تقرب ثم تجحده كبرا وطلب الدنيا يعد عقلها للبيان فظنت انها على حق ودين وهي على باطل وشر ضلال. (وفرقة رابعة عقلت قدر الله عز وجل في تدبيره وتفرده بصنع، وعرفت قدر الايمان في النجاة والتمسك به، وقدر العقاب في ضرورة في مجانبة الأيمان، فلم يجحدوا كبرا ولا انفة ولا طلب دنيا لعلقها ان عاجل الدنيا يفنى، وعذاب الآخرة لا يفنى فأخرت وأمنت و لم تعقل عظيم قدر الله في

---

(61) المصدر نفسه، ص 232.

(62) نصر حامد ابو زيد: الاتجاه الفعلي في التفسير، ص 53.

(63) المحاسبي: مائية العقل، ص 215.

(64) المصدر نفسه: ص 215.

(65) سورة ص الآية 82.

(66) سورة البقرة: الاية 146.

(67) سورة النمل: الاية 14.

هيبته وجلاله وعظيم قحر ثوابه وعقابه في اتيان معاصيه والقيام بفرائضه، فعصت وضعيت، وعقلت ونسيت الا الها علمت عظيم قدر الايمان في النجـــاة، وعظـــيم ضرر الكفر، قد علقته عن الله تعالى فهي قائمة به ودائمة عليه)[68]، وهذا المعـــنى سيمثل المرحلة الثالثة التي تعد مرحلة المعرفة أو كمال العقل وتفاوت البشر في هذه المرحلة بناءاً على تفاوقم والاستدلال أي المعنى الاول والثاني للعقل.

ورغم ان الفارق بين هذه الفرق الأربع يكمن في لسلوك العملي المترتب على المعرفة، فان المحاسبـــي يعده فارقاً في الفهم والمعرفة والعقل وهذا الفـــارق الـــذي يضعه المحاسبـــي يأتي انطلاقاً من البعد الصوفي الذي يعطي للعمل والسلوك الديني والمجاهدة الروحية دوراً خطيراً في الحكم على البشر، ومن ثم لا يفصل بين المعرفـــة والسلوك العملي ويعد التهاون في العمل نقصاً في المعرفة الحقـــة كمـــا يفهمهـــا المتصوفة[69].

ان تعريف المحاسبـــي للعقل (هو غريزة، والمعرفة عنه تكون) لا يخلو من سمة صوفية، وليس هذا بالغريب، إذ ان المحاسبـــي صاحب تجربة صوفية وهذه السمة الصوفية تظهر في إمكان تكريس العقل بوصفه غريزة كأداة للمعرفـــة الكشـــفية الذوقية التي يقول بها المتصوفة[70]. وهنا تكمن مواطن تفرد المحاسبـــي، بوصـــفه العقل كأساس من أسس التجربة الصوفية، ويتضح التداخل في النـــزعة الصـــوفية والكلامية في آرائه من خلال بيانه ان العقل هو المستدل وان العيـــان = (الحـــس) والخبر = (النبوة) هما علة الاستدلال، ذلك ان يكون الحس مصدرا للمعرفة العقلية (فالعيان شاهد يدل على غيب)[71]، علماً انه قرر أيضاً ان اعظـــم (العـــاقلين... الذين اقروا الهم لا يبلغون في العقل والمعرفة كنه معرفة - الله)[72]، والمحاسبـــــي بعد ذلك يعمد إلى الربط بين العقل والأيمان والعلم، حيث ينظر إلى ان مـــديات

---

(68) المحاسبـــي: مائية العقل، ص 216.

(69) نصر حامد ابو زيد: الاتجاه العقلي، ص 54.

(70) ناجي حسين جودة: العقل بين الفلسفة واللغة، بحث نشر ضمن المؤتمر العلمي الثالث، كلية الاداب، الجامعة المستنصرية، 1990م، ص 176.

(71) المحاسبـــي: مائية العقل، ص 232.

(72) المصدر نفسه: ص 220.

العقل تؤدي إلى الأيمان بالله عز وجل وهذا الأيمان بدوره يؤدي إلى العلم الذي من شأنه ان ينير الطريق الصوفي.

فنراه في رسالة المسترشدين يقول: (واعلم ان ما يصل العبد اليه من الفهم، بقدر تقديم عقله وموجود علمه بتقواه لله وطاعته، فمن وهب الله له العقل، واحياء بالعلم بعد الأيمان وبصره باليقين عيوب نفسه، فقد نظمت له خصال البر مخاطب البر في التقوى، وخذ العلم من اهل الخشية، واستجلب الصدق بمباحث الصدق في مواطن التفكر. قال الله عز وجل (وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض ليكون من الموقنين)[73]وقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم (تعلموا اليقين فإني اتعلمه)[74].

ان ربطه هنا يدل على ان العقل له قدرة على معرفة الله سبحانه وتعالى وهو من خلال ذلك بعده مصدراً للمعرفة الصوفية خصوصاً ومصدراً للعلم والمعرفة عموماً وذلك لأن العقل وفق هذه الصيغة الصوفية العقائدية هو غريزة في الإنسان لا يعرف إلا بأفعال، وأفعاله بثلاث العلم تدلل على الصلة الوثيقة ما بين العلم والعقل والنتيجة بالتالي تؤدي إلى غاية سامية بالنسبة للمتصوفين إلا وهي معرفة اله عز وجل(ان كل عقل لا يصحبه ثلاثة أشياء فهو عقل مكار: ايثار الطاعة على المعصية، وإيثار العلم على الجهل وإيثار الدين على الدنيا، وكل عام لا يصحبه ثلاثة اشياء فهو مزيد في الحجة: كف الاذى بقطع الرغبة ووجود العمل بالخشية، وبذل الأنصاف بالتباذل والرحمة. واعلم انه ما تزين احد ما بدينه كالعقل ولا لبس ثوباً اجمل من العلم لأنه ما عرف الله إلا بالعقل، ولا اطيع إلا بالعلم واعلم ان اهل المعرفة بالله بنوا اصول الأحوال على شاهد العلم، وتفقهوا في الفروع)[75].

يتضح مما تقدم ان المحاسبي يولي العقل مكانة مرموقة، لا يمكن تجاهلها باي صورة من الصور - ولو على مستوى تجربته الصوفية - وهذا لأنه يعتبره المفتاح

(73) سورة الانعام: الاية 6.

(74) المحاسبي: رسالة المسترشدين، ص 54 - 55.

(75) المحاسبي: رسالة المسترشدين: ص 56 - 57.

الذي يستجلي المعاني القرآنية التي شكل بدورها الأرضية الخصبة التي ينطلق منـــها السالك - فالعقل عند المحاسبين هو (عقل قرآني) ذو ماهيتين غير منفصلتين ماهية (كونية) وماهية (قرآنية)[76].

ثالثاً - المحاسبة:

ان الصراعات السياسية التي شهدها القرن الهجري الأول، وما تركته من أثار سلبية نفسية واجتماعية قد أورثت عند قطاعات من الناس حالات من الإحبـــاط المدمر الذي يقف وراء ولادة شخصيات تعبر عن سقوط أرادها وعجزهـــا عـــن المبادرة والفعل الإيجابـــي بالتوجه إلى ذواهما بالتأنيب والإيلام وقد وضع الأحنف بن قيس (ت72هـــ)[77] للبصريين (مقام المحاسبة أو النفس اللوامـــة)[78]وهكـــذا بدأت التراجم والطبقات تصور الرجال من الزهاد الذين جعلوا من ملامة الـــنفس ومداومة حساهما ديدناً لهم وغاية تقتضيها بلا تعب أو نصب.

وكان الأحنف بن قيس (يجيء إلى المصباح فيضع إصبعه ثم يقول: حســـن ثم يقول: يا حنيف ما حملك على ما صنعت يوم كذا)[79].

وكان الحسن البصري يرى ان (صلاح الفرد عن طريق مراقبة النفس.. لذلك نادى لمحاسبة النفس)[80] فكان يقول (انما المؤمن قوام على نفسه يحاسب نفسه لله عز وجل، وانما خف الحساب يوم القيامة على قوم حاسبوا أنفسهم في الدنيا، وانما شق الحساب يوم القيامة على قوم اخذوا هذا الامر من غير حساب)[81].

---

(76) ينظر: حسين القونلي هذه المسألة وبناءً على بحثه هذا يقرر ان العقل عند المحاسبـــي هو "عقل قرآني"، ص 161 - 177.

(77) الاحنف بن قيس: وقيل اسمه الضحاك التميمي، ويكنى ابا بحر وكان حليماً كريمـــاً ذا دين حنيف وعقل كبير وذكاء وفصاحة وجاه عريض - ابن الجوزي: صفة الصـــفوة، جـــ3، ص 199.

(78) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي، القاهرة، 1978م، جـــ3، ص 115.

(79) ابن الجوزي: صفة الصفوة، جـــ3، ص 199.

(80) النشار: المصدر السابق، ص 137.

(81) المحاسبـــي: الرعاية، ص 40.

وكان الحسن يطلب من تلاميذه (ان يخاطبوا القلوب وان يراقبوا الأنفس)[82] فكان يقول: (حادثوا هذه القلوب فأنها سريعة الدثور، ولا تدعوا هذه الأنفس فأنها طلعة وانها تنازع إلى شر غاية وأنكم ان لم تقاربوها لم تبق من اعمالكم شيئا فتصبروا وتشددوا فأنما هي ليال تعد)[83] ومما لا شك فيه ان الحسن (قد تأثر خطى الاحنف بن قيس، وهو يضع أسس محاسبة النفس، أو يصور عمل النفس اللوامة في حياة الإنسان)[84] وسينتقل هذا الأثر إلى صوفية مدرسة بغداد، ولاسيما المحاسبي الذي يولي هذا الجانب أهمية كبيرة لما له من أهمية في تعبيد الطريق الصوفي حيث يقول د. النشار كان للحسن البصري (اكبر الأثر في الحارث المحاسبي في أحاديثه عن القلب وفي المحاسبة فقد طور الحارث المحاسبي هذه الأحاديث إلى مذهب متكامل في علم إرادة النفس، وانتقل هذا الإثر فيما بعد إلى ابي حامد الغزالي)[85]، وهكذا رفع المحاسبي فكرة المحاسبة شعاراً وواجهه ومنطلقاً لأفكاره حتى لقب المحاسبي نسبة إلى فكرته الرئيسية لا إلى قبيلة ولا إلى حرفة ولا إلى مدينة، كما درج الناس عليه في عصره[86]. ولعل هذه الفكرة من شدة لصوقها بالمحاسبي، عابها عليه الحنابلة وعدوها وساوس وخطرات لم يتكلم بها السلف الصالح[87]. ولا بد هنا من توضيح لفكرة المحاسبة عند المحاسبي التي وضعها الصحابة والتابعون وطورها بدوره لما توافر لديه من ثقافة واسعة في عصره. فإن المحاسبي يمهد لكل فكرة بأرضية ومقدمة سلفية ركناها النص والحديث ومن ثم اغنى الموضوع بأغلب الأقوال التي تدور حوله. فالمقدمة النصية لفكرة المحاسبة يوضحها من خلال مجموعة من الآيات الكريمة مثل قوله تعالى: (واتقوا الله لعلكم تفلحون)[88] وقوله عز وجل (يعلم ما في

---

(82) النشار: المصدر السابق، ص 137.
(83) ابن الجوزي: صفة الصفوة، ص 199.
(84) النشار: المصدر السابق، ص 16.
(85) المصدر نفسه، ص 137.
(86) ينظر: كامل مصطفى الشبيبي، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، ص 114، والاب جورج قنواتي، تراث الإسلام، القسم الثاني، ص 236.
(87) احمد امين: ظهر الإسلام، ج1، مطبعة النهضة المصرية، القاهرة، 1963م، ص 132.
(88) سورة: الاية.

أنفسكم فأحذروه)[89]وقوله عز وجل (ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه)[90] وقوله تعالى (وان ضربتم في سبيل الله فتبينوا)[91] وقوله تعالى: (إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءً ولا شكورا)[92]. (وهو وصف لغير الصادقين)[93]، وغير ذلك من آيات الذكر الحكيم التي يدل التفسير على أنها تصب في فكرة المحاسبة يسوقها المحاسبي في كتابه (الرعاية) وبذلك تشكل لديه قناعة ثقافية لا يمكن الخروج عنها أو تجاوزها في تشكيل رؤية صادقة نابعة من ضمير صادق ونية صادقة تمثل بدورها المحرك الأول الذي ينبعث من أعماق النفس الإنسانية للانطلاق نحو اخلاق ترمي إلى التشبه بالصفات الإلهية.

ثم يأتي المحاسبي للركن الثاني لإيضاح فكرة المحاسبة ويعتمد الأحاديث التي تدور حول هذه الفكرة (واما السنة التي دلت على ذلك فإن النبي صلى الله عليه واله وسلم قال: (انما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى ... وقال ايضاً: من غزا لا ينوي عقالاً فله ما نوى ... وسأله رجل ان يوصيه ويعظه فقال: اذا أردت امراً فتدبر عاقبته، فان كان رشداً فاعضه، وان كان غنيا فانته عنه ... وروى شداد بن اوس عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال: الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت. وقوله: (وان نفسه) يعني حاسب نفسه، وهي محاسبة في لغة العرب.. وكذلك جاء الخبر عن النبي: البر لا يبلى، والاثم الا ينسى، والديان لا ينام، فكن كما شئت كما تدين تدان)[94].

ان المحاسبي من خلال اعمال فكره في الحديث النبوي الشريف أدرك قيمة المحاسبة التي يوصي بها النبي صلى الله عليه واله وسلم، ومن ثم اعتبارها بالنسبة للمحاسبي أساسا من أسس التجربة الصوفية التي لا يمكن تجاهلها من خلال القيمة الأخلاقية التي تأتي من اعتبارالها كونها فقرة أساسية من فقرات البرنامج الصوفي الذي

---

(89) سورة البقرة: الاية 234.

(90) سورة ق: الاية 16.

(91) سورة النساء: الاية 94.

(92) سورة الدهر: الاية 9.

(93) المحاسبي: الرعاية، ص 36.

(94) المحاسبي: الرعاية، ص 37–38.

يحاول وضعه، وهذا يأتي بدوره كشعور بالمسؤولية من قبله كونه ينتمي إلى اتجاه حاول مع الاتجاهات الأخرى الخروج من الأزمة الأخلاقية آنذاك. بعد ذلك يأتي المحاسبي بأقوال السلف الصالح في المحاسبة (قال الحسن البصري: كان أحدهم أذا اراد ان يتصدق بصدقة نظر وتثبت، فأن كانت لله عز وجل، امضاها، وقال الحسن: رحم الله عبداً وقف عند همه فليس يعمل عبد حتى يهم، فإن كان له مضى، وان كان عليه تاخر. وقال في حديث الحسن: انه لا يكون عمل حتى يكون بدؤه هماً، وكذلك المؤمن هو الوقاف .... وقال لقمان: ان المؤمن ابصر العاقبة، فأمن الندامة. وقال بعض الحكماء: اذا أردت ان يكون العقل غالباً للهوى فلا تعجل بقضاء الشهوة حتى تنظر في العاقبة فإنه كان يقال: ان كانت الندامة في القلب بارتكاب الشهر اكثر مكثاً من دوام الفرح في القلب بانقضاء الشهوة[95] وقول عمر بن الخطاب: (حاسبوا أنفسكم قبل ان تحاسبوا، وزنوها قبل ان توزنوا، وتهيؤا للعرض الكبر، وكتب إلى ابي موسى: حاسب نفسك في الرخاء قبل حساب الشدة)[96].

وقال محمد بن علي (ع) (ان المؤمن وقاف متأن يقف عند همه لله جل وعز، ليس كحاطب ليل)[97] من خلال كل ما تقدم من نص أو حديث أو قول للسلف الصالح، يقدم المحاسبي تعريفا للحاسبة وهو في حد ذاته تأسيس لمن جاء بعده من الصوفية.

(المحاسبة: النظر والتثبت بالتمييز لما كره الله عز وجل، مما احب)[98] ويعرفها في موضع اخر حيث يقول: (التثبت في جميع الأحوال قبل الفعل والترك، من العقد بالضمير أو الفعل الجارحة، حتى يبين له ما يترك وما يفعل، فإن تبين له ما كره الله عز وجل جانبه بعقد ضمير قلبه وكف جوارحه عما كره الله عز وجل، وضع نفسه من الإمساك عن ترك الغرض، وسارع إلى آرائه)[99] وهي عنده على وجهين

(95) المصدر نفسه: ص 37-38.
(96) المصدر نفسه: ص 39.
(97) المحاسبي: الرعاية، ص 37.
(98) المصدر نفسه: ص 36.
(99) المحاسبي: المكاسب، تحقيق د. عبد القادر احمد عطا، عالم الكتب، القاهرة، 1969، ص 200.

الأول: المحاسبة على أعمال الماضي ويدل عليه قوله تعالى: (وتوبوا إلى الله جميعاً ايها المؤمنون لعلكم تفلحون)[100] وهو امر منه تعالى باستدبار الأعمال التي مضت ليكون الندم على الذنوب، فالتوبة إلى الله - وكذلك وقوله تعالى (يا ايها الذين امنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد، واتقوا الله ان الله خبير بما تفعلون)[101] وفي هذه الاية لم يقل (ما تقدم (وإنما تعني الآية النظر لما مضى لتكون التوبة من الذنوب التي مضت فيما مضى من الأعمال[102]. وترتبط المحاسبة هنا ارتباطا وثيقا بالتوبة بحيث تكون التوبة متولدة من المحاسبة

الثاني - المحاسبة على أعمال المستقبل، وتدل عليها الآيات والأحاديث التي ذكرت سلفاً باعتبارها مقدمة لفكرة المحاسبة عند الحارث المحاسبي.

وهذان الوجهان يمثلان إعمال الجوارح وتتم محاسبتها من قبل العقل، حيث يعتبره الرقيب (ان محاسبة النفس تكون بقيام العقل على حراسة جنايتها، فيتفقد زيادتها من نقصانها)[103]، فهي تعقل محاسبا وتحاسب متعقلا اما الفائدة التي تقود من وراء هذه المحاسبة فأنها (تورث الزيادة في البصيرة، والكيس في الفطنة، والسرعة إلى اثبات الحجة واتساع المعرفة، وكل ذلك على قدر لزوم القلب للتفتيش)[104]. اذاً كل شيء يتعلق بالطريق الصوفي عند المحاسبي مرجعه إلى المحاسبة التي تعتبر الانطلاقة الأولى والحارس الذاتي الذي يرعى السالك في رحلته إلى الله تبارك وتعالى.

اما المحاسبة التي تتعلق بأعمال القلوب فتقوم عنده من خلال الموازنة ما بين (الأيمان والكفر، وفيما بين الصدق والكذب، وبين التوحيد والشرك، وبين الإخلاص والرياء)[105].

---

(100) سورة النور: الاية 31.

(101) سورة الحشر: الاية 18.

(102) عبد الحليم محمود: استاذ السارين، دار الكتاب الحديث، مصر، 1933، ص 185.

(103) ابو نعيم: الحلية، جـ1، ص 88.

(104) المصدر نفسه: ص 88.

(105) السلمي: طبقات الصوفية، ص 56.

ان تحويم المحاسبي حول هذه الفكرة، يمثل إدراكه العميق لخطورتها في حياة المسلمين جميعاً - بغض النظر عن أي اتجاه - حيث ان مجرد الشعور بها سوف يفضي إلى سلامة المجتمع وتوجهه بالتالي إلى توحيد خالص لا يشوبه أي درن، ولعل هذا هو الهدف الأساس الذي يرمي اليه الدين الإسلامي. إذ كان المحاسبي مقتنعاً بإمكان تحول الإنسان تحولاً داخلياً عن طريق حياة ليست قاسية، لكنها ورعة، فينبغي ان توضع موضع الرعاية والمراقبة باستمرار هذه القاعدة هي التي بها تخضع أعمالنا الفردية وعلاقاتنا الاجتماعية مهما كان نوعها لواجب واحد علينا ان نعرفه تمام المعرفة ألا وهو طاعة الله وحده وخدمته. هذا وقد اعتبر المحاسبي ان إدراك هذه الفكرة والعمل على تطبيقها يعد بمثابة مقدمة لرعاية حقوق الله عز وجل (انما قدمت اليك هذا الكلام قبل إجابتي إياك عن سؤالك عن رعاية الأعمال لله عز وجل، واختلاف الناس في طلبها على قدر ضعفهم وقوتهم لتفسح لفهم الإجابة صدرك، وليرق ويخشع للقيام بالرعاية قلبك وليبعثك عل الترغيب في طلبها)[106]، هذا وسوف تبقى هذه الصفة ملاحقة المحاسبي في جميع كتبه، مما يولد بالتالي عنده إحساسا بعدم الاطمئنان للعمل مهما كانت قيمته ما يولد عنده بالتالي مسمه ملاميته حيث يقول (الا واستعينوا على نفي الإعجاب باحتقار إعمالكم)[107] يقول ايضاً (وبعد فإنك منهى عن تفضيل نفسك وتزكيتها محرم عليك الإعجاب بها)[108]، ويمكن ان تضاف هذه السمة إلى الخصال الثلاث التي وضحها ومن شأنها ان تقوي العبد على المحاسبة وهي:.

1- قطع العلائق التي تشغله عن جمع الهم على المحاسبة، لأن من اراد ان يحاسب غريمه فرغ قلبه من الأشغال)[109]، حيث لا يشتت هم الإنسان المحاسبة إلا الاسترسال بالخيال أو العمل في الشهوات، والفكر فيها وفي وسائلها، اما اذا قطع الإنسان على نفسه الخيال فيها فإنها تستجيب

(106) المحاسبي: الرعاية، ص 43.
(107) المحاسبي: الوصايا، ص 70.
(108) المصدر نفسه: ص 71.
(109) المحاسبي: القصد والرجوع إلى الله، ص 230.

لأول منازل المحاسبة ثم يفرغ نفسه وقلبه من الاشتغال بعمل الدنيا في المكاسب وغيرها، ويفرغ تماماً للمحاسبة.

2- (التفرد لها عن غير اختيار منه، لخوف الفوت لما امل من المحاسبة .....

3- الخوف من الله عز وجل ان يسائله عما فرط فيما بلغه على لسان نبيه عليه السلام حيث قال: المؤمن ان يرى في اربع ساعات: ساعة يحاسب فيها نفسه)[110]. ان المحاسبة تعد نقطة التفرد التي يتميز بها المحاسبون عن اقرانهم وذلك من خلال المعالجة من حيث نشأتها، والشعور بها، ومن ثم محاولة التطبيق التي تستتبع في النفس تتابع الأحوال الداخلية وترابطها فترى ان الفضائل ترتبط بعضها ببعض تبعاً لنظام خاص هو أشبه بنظام التولد، كما يتولد الهدف من المعرفة، والرضا من الإخلاص[111].

(110) المحاسبي: الرعاية، ص

(111) ينظر: حسين القوتلي، مقدمة كتاب مائية العقل، ص 102.

نظرية المعرفة الاشراقية
عند فلاسفة ومتصوفة المسلمين

الباحث: مصطفى فاضل كريم
جامعة بابل - مركز الدراسات البابلية

المقدمة

تمثل نظرية المعرفة في المنظور الأكاديمي إحدى المحاور الأساسية للدراسات الفلسفية الحديثة. كما أنها في المنظور المنهجي تسهم في معالجة معظم القضايا التنظيرية سواء من ناحية مستوياتها أو مصادرها أو رسائلها. ويتباين ذلك بتباين المجال الموضوعي كما هو الحال في علم الكلام أو التصرف أو التفسير في العلوم الشرعية، أو في الفلسفة أو علم النفس أو اللغة في العلوم الإنسانية أو في علم الاجتماع أو التربية أو المكتبات في العلوم الاجتماعية، أو في علم الجيولوجيا أو الفيزياء أو الفلك في العلوم الطبيعية. ونظرية المعرفة كانت ومازالت موضع اهتمام المفكرين والباحثين الراغبين في الوصول إلى حقيقة السعادة الدنيوية. ولقد أسهمت في ذلك المجال عقول المفكرين في معظم الحضارات على مر العصور، إلا أن الحضارة الإسلامية بصفة خاصة قد تميزت بمنظومتها الفكرية التي تجعل الوحي الإلهي وخلافة الإنسان في الأرض منطلقين أساسيين لأي وحدة تنظيرية تستهدف البحث عن الحقيقة، وتحصيل سعادتي الدنيا والآخرة على حد سواء.

وهناك من يفرق بين المعرفة الحدسية المباشرة والمعرفة الاستدلالية التي تحتاج إلى وسائط وانتقالات. -وإذا كانت المعرفة تامة كانت مطابقة للشيء تمام

المطابقة، ويرادفها العلم. -وإذا كانت غير تامة كانت مقصورة على الإحاطة بجانب واحد من جوانب الشيء.-وللمعرفة التامة صورتان: إحداهما ذاتية، وهي التي يتم بها تصور الشيء تصوراً واضحاً دون غموض أو التباس، والأخرى موضوعية وهي التي يكون فيها تصور الشيء مطابقاً لما هو عليه في الحقيقة. - وكثيراً ما يراد بالمعرفة مضمونها ونتيجتها، لا الفعل الذهني الذي تتم به، ومنه قولهم: المعارف الإنسانية.-وجملة القول أن المعرفة تطلق على معنيين أساسيين الأول هو الفعل العقلي الذي يدرك الظواهر ذات الصفة الموضوعية، والثاني إطلاقها على نتيجة ذلك الفعل أي على حصول صورة الشيء في الذهن ولهذا فقد قسمت البحث إلى ثلاث مباحث المبحث الاول تناولت فيه المعرفة لغة واصطلاحا، والمبحث الثاني مصدرية وأصول المعرفة الاشراقية عند متصوفة المسلمين، اما المبحث الثالث فقد كان تحت عنوان تفسير المعرفة لدى المدرسة الاشراقية ومدرسة الاتصال وفي الختام عرضه النتائج المستخلصة من البحث ومن ثم المراجع والمصادر المستعملة.

المبحث الأول: المعرفة لغة - اصطلاحاً

أولا: - المعرفة في اللغة

قال ابو الحسن ابن فارس (ت395هـ) في معجم مقاييس اللغة على الفعل (عرف): (العين والراء والفاء اصلان صحيحان يدل احدهما على تتابع الشئ متصلا بعضه ببعض، والاخر: على السكون والطمانينة، فالاول: العرف عرف الفرس وسمي بذلك لتتابع الشعر عليه ويقال: (جاءت القطا عرفا عرفا) اي: بعضها خلف بعض.. إلى ان قال والاصل الاخر: المعرفة والعرفان، تقول: عرف فلانا عرفانا وعرفة، وهذا امر معروف، وهذا يدل على ماقلناه من سكونه اليه لان من انكر شيئاً توحش منه ونبا عنه)[1].

(1) احمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ط2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1389هـ، مادة عرف.

وقال (مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز ابادي (ت817هـ): (عرفه يعرفه معرفة وعرفانا وعرفة – بالكسر – وعرفانا – بكسرتين مشددة الفاء – علمه فهو عارف وعريف وعروفة)[2]. ثم ذكر معاني غيره للفعل (عرف) كالاقرار والمجازاة وجز عرف الفرس[3].

ومن هذا فالمعرفة حالة تقصي سكون العارف إلى المعروف، خلافا للانكار الذي يقتضي وحشة بين المنكر والمنكر، كما يرى ذلك ابن فارس واسماعيل ابن حماد الجوهري (ت393هـ) في الصحاح الذي يجعل العرف ضد النكر[4]. وهذا يعني: ان تعريفهم للمعرفة تم ببيان ضدها وهو الانكار، أو ببيان مظهرها الناتج عنها، وهو السكون والطمانينة من قبل العارف إلى المعروف، وهذه نتيجة تعقب المعرفة وليست المعرفة ذاتها يدل على ذلك قول ابن فارس لان من انكر شيئا توحش منه ونبا عنه[5].

اما الفيروز ابادي: فقد عرفها بانها العلم يقول ابن فارس: (العين واللام والميم: اصل صحيح واحد، يدل على اثر بالشئ يتميز به عن غيره من ذلك – العلامة وهي معروفة – والعلم الراية والجمع اعلام – والعلم الجبل – والعلم نقيض الجهل)[6]. ويعود صاحب القاموس ليعرف العلم بانه المعرفة قال: (علمه: كسمعه، علما – بالكسر –: عرفه)[7]. وبها عرفه الجواهري – ايضا[8].

وبه تكون خلاصة القول: ان العلم والمعرفة مترادفان في الاطلاق اللغوي حيث عرف العلم بالمعرفة، والمعرفة بالعلم – وانهما يعبران عن حالة تبدو في سكون العارف إلى الشئ المعروف وطمانينته به.

---

(2) الفيروز ابادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط2، المطبعة الحسينية، مصر، فصل العين، باب الفاء.

(3) المصدر نفسه، فصل العين، باب الفاء.

(4) الجوهري، اسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: احمد عبد الغفور عطار، ط3، بيروت، 1404هـ، مادة عرف.

(5) احمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، مادة عرف.

(6) احمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، مادة علم.

(7) الفيروز ابادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مصدر سابق، فصل العين باب الميم.

(8) الجوهري، اسماعيل بن حماد، الصحاح، مصدر سابق، مادة علم.

ثانيا: المعرفة اصطلاحاً

لم يرد لفظ المعرفة في القرآن الكريم ووردت له اشتقاقات كثيرة – فجاء بصيغة الماضي في قوله تعالى: ((ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق))[9].

وجاء بصيغة الفعل المضارع في قوله تبارك وتعالى: ((يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها..))[10]. وقد ذكر الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهاني (ت502هـ) ان معنى المعرفة في هاتين الايتين: (ادراك الشيء بتفكر وتدبر لاثره)[11].

واشار الراغب إلى مابين العلم والمعرفة في القرآن الكريم من فروق موضحا ان المعرفة اخص من العلم يقال: فلان يعرف الله، ولا يقال يعلم الله متعديا إلى مفعول واحد لما كانت معرفة البشر هي بتدبر اثاره دون ادراك ذاته ويقال: الله يعلم كذا، ولا يقال: يعرف كذا، لما كانت المعرفة تستعمل في العلم القاصر المتوصل به بتفكر)[12].

لقد وضع العلماء والفلاسفة للمعرفة عدة معان فقد ذكر التهانوي محمد بن علي (ت1158هـ) ان من المعاني التي حد الفلاسفة القدماء المعرفة بانها ادراك الشئ باحدى الحواس – العلم مطلقا – تصورا كان أو تصديقا – ادراك البسيط سواء كان تصورا للماهية ام تصديقا باحوالها[13]. وحينما اراد اهل الاصطلاح المسلمون تعريف المعرفة لحظوا منهج القرآن في ذكره المعرفة، والفرق بينهما ملتمسين العلة في ذلك فقد ذكر الجرجاني – الشريف علي بن محمد (ت816هـ)

---

(9) المائدة: 83.

(10) النحل: 83.

(11) الاصفهاني، ابـي القاسم الراغب، المفردات في غريب القرآن، طبع دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ص 331.

(12) المصدر نفسه، ص 331.

(13) انظر: التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، شركة خياط للكتب والنشر، طبعة بيروت، 1386هـ، 1039/2.

ان المعرفة ادراك الشئ على ماهو عليه والعلم كذلك سوى ان المعرفة مسبوقة بجهل خلافا للعلم ولهذا يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف[14].

اما الاحمدي نكري ان المعرفة تكون ايضا للاخير من الادراكين بشئ واحد اذا تخلل بينهما عدم بان ادرك اولا ثم ذهل عنه ثانيا[15]. وعليه فان المعرفة لديهم ادراك مطلقا أو ادراك ناقص بالنسبة للعلم.

اما لدى الفلاسفة المحدثين فان لفظ المعرفة يطلق على اربعة معان اولها: الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشئ في الذهن. والثاني: الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع بحيث تكون المعرفة محيطة موضوعيا بكل ماهو موجود للشئ في الواقع. الثالث: مضمون المعرفة بالمعنى الاول. الرابع: مضمون المعرفة بالمعنى الثاني[16].

فنظرية المعرفة اذن هي النظرية التي تبحث في مبادئ المعرفة الانسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودها وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك وبيان إلى اي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لواقع الشئ المستقل عن الذهن الذي تناوله[17].

وقد فصل الفلاسفة العناصر التي تبحثها هذه النظرية فهي تعرض للبحث في امكان المعرفة فتواجه مشكلة الشك في الحقيقة والتيقن بها والتفريق بين المعرفة القبلية التي تسبق التجربة والمعرفة التي تجئ اكتسابا كما تبحث في الوسائل التي تتحقق المعرفة من خلالها والمصادر التي تجئ عن طريقها وتدرس طبيعة المعرفة من حيث اتصال قوى الادراك بالشئ المدرك وعلاقة الاشياء المدركة بالقوى التي تدركها[18].

---

(14) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 221.

(15) نكري، عبد النبي الاحمد، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ط2، نشر مؤسسة الاعلامي، بيروت، 1495هـ، 286/3

(16) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبناني، 1978م، 392/2.

(17) انظر: معجم اللغة العربية الفلسفي، صدر عن المجمع اللغوي، طبع الهيئة المصرية العامة لشئون المطابع الاميرية، مصر، ص 203، وانظر، المعجم الوسيط، صدر عن مجمع اللغة العربية، مصر، طبع المكتبة العلمية، بطهران، مادة نظر.

(18) انظر: الطويل، توفيق، اسس الفلسفة، ط7، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 298.

المبحث الثاني: مصدرية وأصول المعرفة الأشراقية عند متصوفة المسلمين

للصوفيه في مصدرية المعرفه مصطلحات عديدة ضمن دائرة الإلهام مثل: الإشراق، الكشف، الذوق.

فالاشراق: هو ظهور الانوار العقلية ولمعانها وفيضانها على النفس عند تجردها من المواد الجسمية ففيضان هذه الانوار على النفس يسمى اشراقا[19].

والكشف: هو الاطلاع على ماوراء الحجاب من المعاني الغيبية والامور الحقيقية وجودا أو شهودا[20].

الذوق: هو نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب اوليائه يفرقون به بين الحق والباطل من غير ان ينقلوا ذلك من كتاب[21].

البصيرة: فهي مصدر المعرفة في الانسان الصوفي وهي الملكة التي ترى حقائق الاشياء وبواطنها كما يرى البصر ظواهر الاشياء المادية وهي مورد الالهام وموطن الاشراق ومصدر الكشف والذوق[22].

لاينكر الاشراقيون قيمة المصادر الاخرى للمعرفة بل يعترفون ولو نظريا بقيمة ما تقدمه من معرفة في مجالات وحدود معينة من المعرفة فيرون ان الحس مصدر للمعرفة له ميدانه والعقل مصدر اخر له ميدانه ايضا والوحي الذي جاء به الانبياء مصدر ثالث[23].

لكن ميادين المعرفة اوسع من ان تكون تلك المصادر كافية فيها فيما قدمته من معرفة لان تلك المصادر اما ان تكون محدودة بنطاق من المعرفة ضيق بالنسبة

---

(19) انظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، مصدر سابق، 93/1.

(20) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، مصدر سابق، ص 184.

(21) المصدر نفسه، ص 17، انظر، الحفني، عبد المنعم، معجم مصطلحات الصوفية، ط1، دار السيرة، بيروت، 1400هـ، ص 104.

(22) انظر، الحفني، عبد المنعم، معجم مصطلحات الصوفية، مصدر سابق، ص 35، وانظر، الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، مصدر سابق، ص 46.

(23) انظر: محمود، عبد الحليم، ابحاث في التصوف، ط1، بيروت، ص 344.

لميدانها الفسيح كالحس والعقل، واما ان يكون المصدر مع كونه مطلقا غير محدود وهو الوحي الالهي إلى الانبياء غير محتو الا على اشياء عامة وقضايا كلية تتناسب مع عموميته لكل الناس لهذا لم يكن هناك غناء عن جلاء البصيرة والكشف في ذلك الميدان ميدان العالم الغيبي وما فيه من حقائق لا نهائية ينزع النفس البشرية تطلع اليها وشوق إلى معانيتها فالبصيرة هي المصدر الوحيد الذي يستطيع معرفة اسرار العالم الغيبي التي لم يتعرض لها الوحي والحس لايصل إلى حلها والعقل بموازينه ومقاييسه عاجز كل العجز عن الوصول إلى حلها[24].

فالمعرفة الاشراقية تتجاوز في وضوحها واحاطتها مرامي المصادر الاخرى للمعرفة. ((حينما يرتفع الحجاب ويتجلى في القلب النور الالهي تنكشف له اسرار الوجود علوية وسفلية وملكوت السماوات والارض ويطلع على ضمائر القلوب واسرار الوجود حتى تحصل له المعرفة بحقائق الوجود كلها على ماهي عليه))[25].

لقد كتب فاطر السماوات والارض نسخة العالم في اللوح المحفوظ وسطر فيه حقائق الاشياء كلها وقلب العبد كامراة امام هذا اللوح فاذا ما جلي وازيل منه صدا الشهوات والعوائق اصبح قابلا لاضهار حقائق اللوح المحفوظ عليه فتفجر فيه العلم عندئذ كما يرى الغزالي[26].

ومن دقائق ماتنفرد البصيرة بمعرفته لدى الاشراقيين: حقيقة الذات الالهية، وحقيقة الاسماء والصفات، وتعلق فعل الله بخلقه، وحقائق اليوم الاخر والروح، والملائكة، حيث يرتفع الاشراقي اليها، فيندمج فيها، ويتفاعل معها تفاعلا كاملا[27].

فالمنهج الاشراقي يقوم على تحصيل المعرفة على مبدأين:

الاول: اعتبار الجانب المادي من الانسان وحياته البدنية عائقا للروح عن التسامي إلى الملكوت الاعلى، والشفافية التي تطيرها إلى عالم الارواح حيث يكون في طوقها استيعاب علم لايطيقه الكيان المادي الفاني في الانسان.

---

(24) محمود، عبد الحليم، ابحاث في التصوف، مصدر سابق، ص 334.

(25) عبد الحميد، عرفان، نشاة الفلسفة الصوفية وتطورها، طبع المكتب الاسلامي، ص 127.

(26) انظر، الغزالي، ابا حامد، احياء علوم الدين، طبعة دار الفكر، بيروت، 21/3.

(27) انظر، محمود، عبد الحليم، ابحاث في التصوف، مصدر سابق، ص 228.

الثاني: النظر إلى الحواس، والعقل، والعلم، والقياس، والاستدلال، والنقد، والتحليل، مع الاعتراف بايصالها إلى معرفة محدودة على الها تقف حاجزا منيعا وحجابا يحول بين الانسان ومعرفة الحقيقة، معرفة يقينية لان تلك المصادر والطرق تربط الانسان بالمادة خلافا للمعرفة الكشفية التي تسمو به إلى الروحانيات وما وراء الطبيعة ومن هنا فان البصيرة لاتعمل عملها في تحصيل الحقائق الا اذا قضي على المادية واميتت الحواس الظاهرة واوقف العقل ومناهجه الاستدلالية[28].

وعلى ضوء التطبيق العملي لهذين المبداين يقوم الاشراقي بالاستغراق التاملي وتعطيل منافذ المعرفة الحسية وطرقها الاستدلالية وياخذ نفسه كما يقول افلاطون - بالعلم والعرفان والتفكير حتى تتفجر بالحكمة، وتدر عليه اللذات العلى فيصبح المرء قدسيا وعادلا وحكيما[29].

ويتم هذا في الفلسفة الهندوكية عن طريق (النرفانا)، اي الامحاء والتلاشي أو مايسميه متصوفة المسلمين: بالفناء الذي يستطيع به البرهمي ان يحقق وجوده في (اتمان - ابراهم أو الله) فيحقق له عندئذ ان يقول: (انا ابراهم أو انا الله) وينطوي اذ ذاك على علم الاله[30].

هذا هو منهج الاشراقيين عموما، اما المتصوفة في الاسلام فمنهجهم في هذا الشان اكثر تحديدا واوسع ابعادا فيتمثل هذا المنهج في معراج روحي طويل يسلكه الصوفي مستهدفا المعرفة في النهاية ويسمى سالكا ويتكون هذا المعراج من مقامات عديدة تختلف الطرق الصوفية في عددها يتدرج فيها السالك من مقام إلى مقام ومن احوال يمر بها اثناء ترقيه في المقامات[31].

---

(28) انظر، عبد الحميد، عرفان، نشاة الفلسفة الصوفية وتطورها، مصدر سابق، ص 127-132، وانظر، الندوي، ابي الحسن، علي الحسني، بين الدين والمدنية، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1398هـ، ص 27.

(29) مرحبا، محمد بن عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية، ط2، منشورات عويدات، ومنشورات البحر المتوسط، بيروت - باريس، ص 119.

(30) انظر: الموسوعة العربية الميسرة، اشراف: محمد شفيق غربال، ط2، 1399هـ، ص 356، وانظر، فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى ايام ابن خلدون، طبعة دار العلم للملايين، بيروت، 1386هـ، ص 473.

(31) الحفني، عبد المنعم، معجم مصطلحات الصوفية، مصدر سابق، 348/73.

ومن اصول هذا المنهج ضرورة اتخاذ مريد السلوك شيخا يكون لـه هاديـا ومرشدا ويكون من مشائخ الصوفية الذين خبروا الطريق، فيسلمه المريـد نفسـه تسليما كاملا ويجعل امره وكلمته قانونا يحكم نفسه به ويتمسك به تمسك الاعمى على شاطئ البحر، حتى وصل الامر بمتطرفين منهم إلى طلب المتابعة فيما يخـالف الشريعة الاسلامية بل مايؤدي إلى الكفر التام بها كمـا روي ان احـد شـيوخ الصوفية تنصر نتيجة عشقه فتاة نصرانية وبقي في بلاد اهلها فانفض عنه مريـدوه وعادوا إلى بلادهم ولكنهم احسوا بالذنب اذ لم ينتصروا متابعة لشيخهم يقـول احدهم: (ما كان ينبغي الانفضاض من حوله كان ينبغـي ان ينتصـر الجميـع واخجلاه اهذه هي الصحبة اهذا هو اداء الحق والوفاء ليس مافعلناه موافقة ان مـا عملتم منافقة)[32].

وينتهي هذا المعراج بالسالك اذا قام بحقه في التامـل البـاطني، والمجاهـدة الروحية، والرياضة القلبية، إلى اليقين، ومشاهدة الحقائق على ما هي عليه دفعة أو قريبا من ذلك.

فالمعرفة الاشراقية والالهامية ليست خاصة بالصوفية الذين وجدوا في البيئـة الاسلامية بعد ظهور الاسلام بل هي مشتركة بين من يسمون بالاشراقيين الـذين وجدوا في امم كثيرة وكانت مصر والهند مركزا كبيرا للحركة الاشـراقية منـذ القديم وفي الفلسفة اليونانية كان رئيس الاشراقيين افلاطون كما ان رئيس المشائين ارسطو[33].

والبراهمة عند الهنود يمثلون طبقة الاشراقيين القادرين على معرفة الغيب عـن طريق نور البصيرة وكذلك الكهنة عند قدماء المصـريين، وكـان في المسـيحية قديسون اشراقيون مثل: القديس اوغسطين الذي يرى ان النفس الزكيـة تـرى المعقولات بفضل الاشراق الالهيكما ترى العين الاشياء المادية في ضوء الشمس[34].

---

(32) عبد الحميد، عرفان، نشاة الفلسفة الصوفية وتطورها، مصدر سابق، ص 131.

(33) انظر، صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، مصدر سابق، 373/2، وانظر، عبـد الحميـد، عرفان، نشاة الفلسفة الصوفية وتطورها، مصدر سابق، ص 137.

(34) انظر، محمود، عبد الحليم، ابحاث في التصوف، مصدر سابق، ص 221، وانظر، كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، طبعة دار القلم، بيروت، ص 36.

اما في الاسلام فاصحاب هذا النمط من المعرفة هم المتصوفه وقد اختلف الباحثون في مذهب التصوف عند المسلمين في المصدر الذي استقي منه فبعضهم يرجع التصوف إلى اصول هندية أو مجوسية ا وإلى الاشراقية الافلاطونية[35].

واخرون يعودون به إلى اصول اسلامية تتمثل بمنهج الزهد والاعراض عن الدنيا الملهية الذي دعا اليه الاسلام وتمثله واقعا صحابة رسول الله (ص) وكان منهم طائفة بلغوا في الانصراف عن التلذذ بحطام الدنيا اوجا رفيعا كما يعودون بمنهج المعرفة عندهم إلى الالهام، والتحديث، الذي اقره الشرع. اما اصحاب الرائ الاول: فيستندون إلى التشابه الكبير بين منهج الصوفية خاصة بعد دخول الفلسفات إلى البيئة الاسلامية وبين منهج الاتجاهات الاشراقية لدى تلك الامم السابقة وإلى اتخاذ بعض الصوفية كبار الاشراقيين القدماء ائمة يعجب بهم ويقدس منهجهم كما يرى السهروردي عن الفارسيين الذين يعتمدون في حكمتهم على الذوق والكشف اولئك هم الفلاسفة حقا ما وقفوا عند حدود العلم الرسمي بل جاوزوا إلى العلم الحضوري الشهودي[36].

اما اصحاب الرائ الثاني وفي مقدمتهم الصوفية الذين يبتغون اثبات شرعية منهجهم فيعودون بالتصوف في جانبه الزهدي والتطهر إلى ما ورد في القرآن والسنة من نصوص تحث على الزهد في زخرف الدنيا وتنهى عن التنافس فيها والاشتغال بها عن الله وإلى منهج الرسول (ص) في زهده ومنهج صحبه وتابعيهم من العكوف على عبادة الله سبحانه والاقبال عليه ويستندون في منهجهم في المعرفة إلى بعض الايات القرآنية من مثل قوله سبحانه: (ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا)[37].

والى حديث الرسول (ص) الذي يبين فيه انه كان في الامم السابقة محدثون وما وقع من الصحابة من كرامات ظاهرة تتجلى في الهام الهي، كما يستندون إلى

---

(35) انظر، عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 467، وانظر، محمود، عبد الحليم، ابحاث في التصوف، مصدر سابق، ص 213.

(36) عبد الحميد، عرفان، نشاة الفلسفة الصوفية وتطورها، مصدر سابق، ص 138.

(37) الانفال، 29.

تحنث الرسول (ص) في غار حراء قبل البعثة حينما كان يقضي اياما متواصلة في الغار حيث كما يقولون الخلوة التامة، والتجرد المطلق عن كل ماسوى الله وهناك في سجوة الليل أو رابعة النهار يحاول رسول الله (ص) ان يحطم الحجب وان يخترق المساتير وان ينفذ ببصيرته إلى عالم الغيب(38).

المبحث الثالث: تفسير المعرفة لدى المدرسة الاشراقية ومدرسة الاتصال

اتضحت النظرة الاشراقية للمعرفة عند الفارابي وابن سينا بصورة كبيرة حتى اصبحت عندهما مرجعا لكل من جاء من الاشراقيين بعد ذلك والمعرفة الاشراقية ىترفض الحس والعقل طريقا للمعرفة ولكنها تجعل العقل مصدرا للمعرفة بالاضافة إلى كونه طريقا اذ هي تبنى الوجود والمعرفة على اساس عقلي وترد كليهما إلى العقل الفعال واهب الصور والمعرفة ويشرح الفارابي فكرة الوسائط في المعرفة كما كانت الوسائط في عملية الكون أو الخلق(39).

فالنفس بترقيها من الحس إلى الخيال انما تستعد بعملية تطهير أو تجريد أو انتزاع أو كما يسمى شجارا حتى تصل إلى مرتبة تستعد فيها لقبول المعاني التي تفيض عليها مع العقل الفعال على هيئة الاشراق فعملية التجريد والانتزاع هنا ليست هي العملية الوحيدة في المعرفة كما عند ارسطو وانما هي تمهيد نحو قبول ما يشرق به العقل الفعال على العقل الانساني في درجة المستفاد من معان أو صور عقلية والمعرفة عند الفارابي قد تكون بالحس والتخيل وبالقوة الناطقة أو العقل لكن مرد ذلك كله سواء اكانت الماديات ام المتخيلات ام المعقولات إلى العقل الفعال اما الاحساس بنفسه فهو فعل نفساني وكذلك في سائر الحواس واذا تشوق تخيل شيئا ما خيل ذلك من وجهين احدهما يفعل بالقوة المتخيلة مثل تخيل الشئ الذي يرجى ويتوقع أو تخيل شئ مضى أو تمنى ماتركته القوة المتخيلة، والاخر مايرد على القوة المتخيلة من احساس شئ ما فتخيل اليه من امر ما انه مخوف أو مامول أو مايرد عليه من فعل القوة الناطقة(40).

---

(38) محمود، عبد الحليم، ابحاث في التصوف، مصدر سابق، ص 300.

(39) انظر، الفارابي، ابو نصر محمد المعلم الثاني، احصاء المسائل، طبعة ليدن، ص 27.

(40) الفارابي، ابو نصر محمد المعلم الثاني، اراء اهل المدينة الفاضلة، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، ص 47-48.

والعملية تسير في مراتب وفق مبدا المادة والصورة فكل قوة مادة للاعلى منها وصورة لما هي دونها يقول الفارابـــي: ((فالغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاســة الرئيسية والحاسة صورة في الغاذية والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة والمتخيلـة صورة في الحاسة الرئيسه والمتخيلة الرئيسة مادة للناطقة الرئيسية والناطقة صورة في المتخيلة..))[41].

فالفارابـــي قد ارجع المبادئ الاولية للمعرفة أو الاوليات إلى فـيض العقـل الفعال بعملية صعود بين قوى النفس أو العقل وتدرج حتى تكون مستعدة لهـذا الاشراق ومن ثم فالسعادة عند الفارابـــي هي ((ان تصير نفـس الانســان مـن الكمال في الوجود إلى حيث لاتحتاج في قوامها إلى مادة وذلك ان صير في جملـة الاشياء البريئة عن الاجسام في جملة الجواهر المفارقة للمواد وان تبقى على تلـك الحال دائما ابدا الا ان رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال وانما تبلغ ذلك بافعال ما ارادية بعضها افعال فكرية وبعضها افعال بدنية))[42].

ويوجد تقابل تام بين مراتب المعقولات ومراتب الموجودات ذلك ان الادنى من الموجودات ينــزع به الشوق إلى ما فوقه والاعلى منها يرفع الادنى اليه وكذلك العقل الانساني فهو ينــزع إلى العقل الفعال كما ان العقل الفعال يهـب الصـور لجميـع الموجودات الجسمانية ويفيضها على العقل المستفاد فلا غرو اذا جاءت المعرفه العقليـة مطابقة لموضوعها الخارجي لان العقل الفعال يجمع في ذاته كل الصـور فيرسـلها إلى عالم الحس ليكسو بها المادة كما يرسلها إلى العقل الانساني ليولد فيه المعرفـة وبـين الصور التي في العقل الانساني والصور التي في عالم الحس مطابقة تامة تجعـل المعرفـة يقينية مرد هذه المطابقة إلى صدور جميع الصور الحسية والعقلية عن العقل الفعال وغاية العقل الانساني ان يتصل بها العقل المفارق ويتشبه به ومعنى ذلك ان المعرفـة اليقينيـة لاتحصل الا بفيض من العقل الفعال الذي هو واهب المعرفة وواهب الصور[43].

---

(41) المصدر نفسه، ص 48.

(42) الفارابـــي، ابو نصر محمد المعلم الثاني، اراء اهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص 61.

(43) صليبا، د. جميل، تاريخ الفلسفة العربية، ط2، دار الكتاب اللبناني، بـيروت، 1973م، ص 165، وانظر، دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة: د. محمد عبد الهادي ابو ريدة، لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1938م، ص 148.

ويحذو ابن سينا حذو الفارابي في تفسيره للمعرفة تفسيرا اشراقيا بل يزيد هذا التفسير شروحا وتاكيدا وهو يعترف بالحس طريقا للمعرفة تصل النفس به إلى المحسوسات لتاخذ عنها صورها وذلك بتشبهها بالمحسوس وهذا هو الادراك الحسي عنده وهو يعرف الادراك بانه ((اخذ صورة المدرك فان كان المادي فهو اخذ صورة مجردة عن المادة فقط تجريدا ما لان اصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوته))(44).

وعلى ذلك فان المعرفة عند ابن سينا من اول مراحلها الحسية وكذلك موضوعاتها مجلى لتاثير العقل الفعال وتدبيره ولا يكون الموقف التجريبي سوى مرحلة مؤقتة وظيفتها تفصيل عملية الادراك فحسب دون النظر في اصلها الميتافيزيقي(45).

فالاتصال بين العقل الانساني المستفاد والعقل المفارق الفعال اساس تفسير عملية المعرفة عنده اذ بالعقل المستفاد عاد الوجود إلى المبدا الذي استبدا منه وارتقى إلى ذروة الكمال بعد ان هبط عنه(46). ويتلوه ادراك الجواهر اللازمة للاول باشراق الاول ولما بعده من ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقلية متبددة المبادئ والمناسب ودور الحواس والخيال انما هو التمهيد فحسب لمعرفة المعاني(47).

اما نظرية الاتصال في المعرفة فانها ترد المعرفة إلى الانسان أو إلى وحدة العقل الانساني الذي هو في احد مظهريه فعال وتقيم بناءها على امكان معرفة الانسان لذاته بما فيه من عقل فعال هو من طبيعة عقلية تشبه عقول الافلاك أو مبادئها تلك

---

(44) ابن سينا، الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية، ج ط2، قسم 2، نشر محي الدين صبري الكردي، دار السعادة، ومصطفى الحلبي، القاهرة، 1957م، ص 168-169.

(45) النشار، د. علي سامي، وابو ريان، د. محمد علي، قراءات في الفلسفة، ط1، الدار القومية، القاهرة، 1967م، ص 513-514.

(46) الطوسي، شرح الاشارات، ج3، ط2، دار المعارف، القاهرة، ص 242.

(47) ابن سينا، الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله، الاشارات والتنبيهات، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1968م، 280/3.

التي تعقل ذاتها يقول ابن رشد ((اما ان كل واحدة من هذه المبادئ يعقل ذاته فذلك بين من ان العقل فينا لما كان هذا شانه اعني انه يعرض له عندما يعقل المعقولات ان يرجع فيعقل ذاته اذ كانت ذاته هي نفس المعقولات وكذلك ما اذا كان العقل هنا هو المعقول بعينه فكم بالرى ان يكون الامر هكذا في هذه العقول المفارقة لان العقل فينا اذا كانت هذه خاصته من جهة ماليس منطبعا في هيولى وان كان له مع ذلك تعلق بالهيولى فاحرى ان يكون الامر كذلك في العقول المفارقة التي ليس لها تعلق بالهيولى اصلا ولذلك يكون العقل والمعقول فيها اكثر في معنى الاتحاد مما هو فينا فان العقل منا وان كان هو المعقول بعينه ففيه تغاير ما من جهة نسبته إلى الهيولى))[48].

وابن رشد في نظرية الاتصال اكثر واقعية من سابقيه من اصحاب نظرية الاشراق وان كان الواقع معتبرا لدى الجميع ذلك لان ارجاع المعرفة إلى وحدة العقل الانساني والانسان من هذا الواقع عند ابن رشد اكثر تعبيرا عن الواقع من رد هذه المعرفة إلى جوهر مفارق كما عند اصحاب مدرسة الاشراق وان كانت هذه الواقعية قد جعلت ابن رشد يقول بازلية أو خلود العقل الانساني بمظهريه الهيولاني والفعال يقول ابن رشد: ((ولما كان العقل الذي بالفعل منا ليس شيئا اكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود في العالم في جزء منه ومعرفة شئ مما فيه باسبابه البعيدة والقريبة حتى العالم باسره وجب ضرورة الا تكون ماهية العقل الفاعل لهذا العقل منا غير تصور هذه الاشياء ولذلك ماقيل ان العقل الفاعل يعقل الاشياء التي هنا لكن يجب ان يكون يعقل هذه الاشياء بجهة اشرف والا لم يكن هنا مغايرة بيننا وبينه وكيف لا وقد تبين ان العقل منا الذي بالفعل كائن فاسد لتثبته بالهيولى ومعقوله هو ازلي في غير هيولى ولقصور العقل الذي فينا احتاج في عقله إلى الحواس ولذلك متى عدمنا حاسة ما عدمنا معقولها وكذلك متى تعذر علينا حس شئ ما فاتنا معقوله))[49]. وابن رشد يجعل الانسان اقرب الموجودات

---

(48) ابن رشد، ابو الوليد محمد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ط2، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، 1958م، ص 142، وانظر، قاسم، د. محمود، في النفس والعقل، ص 281.

(49) ابن رشد، ابو الوليد محمد، تلخيص ما بعد الطبيعة، مصدر سابق ص 1440145.

إلى العقول والافلاك بل يجعله (الواصلة التي اتصل بها الوجود المحسوس بـــالوجود المعقول) ومن هنا كان الانسان محورا لعملية المعرفة وهو بهـــذا يعطـــي الوجـــود الانساني اهمية اكثر في العالم من النظرة الاشراقية السابقة ولعله كان مدفوعا هنـــا بدافعين: دافع ديني يجعل الانسان محور عمارة الكون والاستخلاف فيـــه، ودافـــع انتصار للاتجاه الارسطي الذي قدس العقل الانساني فـــرد وجـــود الماهيـــات إلى الوجود العقلي القائم في الواقع معترضا على الاتجاه الافلاطوني الذي كان يـــرى مفارقة الصور أو الماهيا لتكون في عالم المثل[50]. ولعل اعتزاز ابن رشد بالنشـــاط العقلي الانساني دفعه إلى التركيز اكثر من سابقيه على محاولة اثبات الاتصال بـــين الحكمة والشريعة من اجل اثبات وحدة الحقيقة على اساس عقلي لذا فان هنـــاك طريقين للاتصال اتصال يبدا بالمحسوسات حتى يصل إلى حصـــول المعقـــولات في عقلنا، واتصال يعتمد على القول بان موهبة الهبة لاتتيسر الا للســـعداء وان ابـــن رشد يقول بالطريق الاول طبقا لمذهبه في تدرج المعرفة الانسانية في المحسوســـات حتى المعقولات اي يقول بتطور طبيعي للمعرفة وينكر الطريق الثاني لانه لاينـــزع منـــزعا حسيا أو عقليا بل يفسر المعرفة بنوع من العجائب والخوارق[51]. اما فيما يتعلق بالوظائف العليا أو العقلية فهي على مظاهر النفس الواحدة أو اقسام العقـــل الواحد عنده وهو هنا يفرق بين امرين بين الصور المدركة في النفس وبين الصـــور العقلية المفارقة، اما الاولى فيريد بها الحس والخيال، واما الثانية فهي كل من العقل الهيولاني والعقل الفعال وهذان العقلان شئ واحد من جهة الوجـــود اي انهمـــا يعبران عن مظهرين للنفس اذا اتصلت بالبدن[52].

---

(50) ابن رشد، ابو الوليد محمد، تلخيص ما بعد الطبيعة، مصدر سابق، ص 159.

(51) العراقي، د. محمد عاطف، النـــزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، 1968م، ص 78، وانظر، ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيـــق: د. الاهـــواني، النهضة، القاهرة، 1950م، ص 60، وانظر، قاسم، د. محمود، نظرية المعرفة، ص 8-9.

(52) قاسم، د. محمود، في النفس والعقل، مصدر سابق، ص 297.

الخاتمة

1- ان المعرفة الاشراقية لدى الاشراقيين اسمى من المعرفة الحسية التي لا تتجاوز ظواهر الاشياء ومن المعرفة العقلية المعتمدة على المدركات الحسية والعاجزة عن الاحاطة بالحقائق لان المعرفة الاشراقية علم يقيني بحقائق الملا الاعلى أو عالم المثل أو حقائق الوجود كلها.

2- ان المعرفة الاشراقية لايمكن الحصول عليها بسهولة اذ لابد من تصفية النفس وقطع علائق المادة واقفال حجب الحس والعقل والغيبة الكاملة عن هذا العالم والتامل الصرف في الحقيقة وطلبها بالحاح وهنا تشرق انوار المعرفة في البصيرة.

3- ان ادلة المحتجين بشرعية الالهام وان لم تقبل كلها من ناحية دلالتها عليه الا انه لامنازعة في ان الاسلام يقر بالالهام مصدرا للمعرفة لبعض الناس بحيث يكون الالهام وحده مصدر المعرفة لديهم في بعض المسائل التي لم ينزل بها وحي وليس في طوق المصادر البشرية للمعرفة عقلا وحسا ان تصل اليها.

4- ان اهم مايميز نظرية الفلاسفة في المعرفة هو قدرة العقل على التسليم بعالم الغيب بل ان العلم الالهي عندهم سبب للخلق وسبب للمعرفة البشرية اذ ان الله تعالى زود المخلوقات في نظرهم بمجموعة من القوانين والاسباب الثانوية من اجل عملية الخلق كما زود الانسان بالعقل الفعال الذي هو احد مظاهر النفس والذي يتصل به العقل المادي الذي يولى وجهه شطر العالم المحسوس كي تتم المعرفة البشرية.

5- ان نظرية الاتصال في المعرفة ترد المعرفة إلى الانسان أو إلى وحدة العقل الانساني الذي هو في احد مظهريه فعال وتقيم بناءها على امكان معرفة الانسان لذاته بما فيه من عقل فعال هو من طبيعة عقلية تشبه عقول الافلاك أو مبادئها تلك التي تعقل ذاها.

المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم.

2- ابن رشد، ابو الوليد محمد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ط2، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، 1958م.

3- ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق: د. الاهواني، النهضة، القاهرة، 1950م.

4- ابن سينا، الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله، الاشارات والتنبيهات، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1968م.

5- ابن سينا، الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية، ج ط2، قسم 2، نشر محي الدين صبري الكردي، دار السعادة، ومصطفى الحلبي، القاهرة، 1957م.

6- احمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ط2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1389هـ.

7- الاصفهاني، ابي القاسم الراغب، المفردات في غريب القرآن، طبع دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

8- التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، شركة خياط للكتب والنشر، طبعة بيروت، 1386هـ.

9- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

10- الجوهري، اسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: احمد عبد الغفور عطار، ط3، بيروت، 1404هـ.

11- الحفني، عبد المنعم، معجم مصطلحات الصوفية، ط1، دار السيرة، بيروت، 1400هـ.

12- دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة: د. محمد عبد الهادي ابو ريدة، لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1938م.

13- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبناني، 1978م.

14- صليبا، د. جميل، تاريخ الفلسفة العربية، ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973م

15- الطوسي، شرح الاشارات، ج3، ط2، دار المعارف، القاهرة.
16- الطويل، توفيق، اسس الفلسفة، ط7، دار النهضة العربية، القاهرة.
17- عبد الحميد، عرفان، نشاة الفلسفة الصوفية وتطورها، طبع المكتب الاسلامي.
18- العراقي، دز محمد عاطف، النـــزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، 1968م.
19- الغزالي، ابا حامد، احياء علوم الدين، طبعة دار الفكر، بيروت.
20- الفارابـــي، ابو نصر محمد المعلم الثاني، اراء اهل المدينة الفاضلة، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة.
21- الفارابـــي، ابو نصر محمد المعلم الثاني، احصاء المسائل، طبعة ليدن.
22- فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربـــي إلى ايام ابن خلدون، طبعـــة دار العلـــم للملايين، بيروت، 1386هـــ.
23- الفيروز ابادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط2، المطبعة الحسينية، مصر.
24- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، طبعة دار القلم، بيروت.
25- محمود، عبد الحليم، ابحاث في التصوف، ط1، بيروت.
26- مرحبا، محمد بن عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاســـلامية، ط2، منشورات عويدات، ومنشورات البحر المتوسط، بيروت - باريس.
27- معجم اللغة العربية الفلسفي، صدر عن المجمع اللغوي، طبع الهيئـــة المصـــرية العامة لشئون المطابع الاميرية، مصر.
28- المعجم الوسيط، صدر عن مجمع اللغة العربية، مصر، طبع المكتبة العلمية، بطهران.
29- الموسوعة العربية الميسرة، اشراف: محمد شفيق غربال، ط2، 1399هـــ.
30- النداوي، ابـــي الحسن، علي الحسني، بين الدين والمدنيـــة، ط1، مؤسســـة الرسالة، بيروت، 1398هـــ.
31- النشار، د. علي سامي، وابو ريان، د. محمد علي، قراءات في الفلسفة، ط1، الدار القومية، القاهرة، 1967م.
32- نكري، عبد النبـــي الاحمد، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ط2، نشر مؤسسة الاعلامي، بيروت، 1495هـــ.

تفسير الغزالي
للكرامة الصوفية

الباحث: نوال طه ياسين
استاذ الفلسفة المساعد جامعة البصرة – قسم الفلسفة

المقدمة: –

يحاول الإنسان في هذا العالم ان يحقق معقولية (أدراكا وفهما) كل ما يحيط به من ظواهر على كل الصعد منها (المعرفية والعملية)، والإرث الفكري ولا سيما (الإرث الصوفي) يحمل أفكار وحوادث لا تعد ولا تحصى أثارت وما زالت تثير التساؤل والجدل حول مضامينها المعرفية، بل أثار الجدل أيضا حول طبيعة القانون، ولكن أي قانون؟ اهو القانون الإلهي المطلق؟ أم القانون البشري النسبي؟ الذي ما زالت بعض قواعده في تغير مستمر بنا يستجد في العالم من ظواهر، والعقل الإنساني يسعى بلا كلل ولا ملل للوصول إلى تفسيرها، إلا أن ذلك لا يعني أن العقل قد فشل في أيجاد تفسيرلجميع الظواهر إلا إنها تتسم بطابع النسبية، ومن هذه النسبية على العقل أن يعترف بهزيمته ((هذا على حد تعبير الغزالي)).

هكذا يشعر الانسان ان عليه ان يتخذ منهجاً جديداً للوعي بنفسه تمام الوعي ومن ثم الوعي بالظواهر التي تفوق الإدراك العقلي والإدراك الحسي، وما كان ذلك المنهج عند الغزالي، ومن سبقه من الصوفية الا ((المنبع الذوقي)).

لكن هل مازال هناك مجال لان يؤخذ الغزالي كشخصية تخضع للدراسة؟ وهل دراسته كفيلسوف وفقيه ومتكلم ومتصوف لازالت تحمل الأصالة والجدة؟

وهل يكون ما قدمه من ارث فكري قد استوفي حقوقه بالدراسة؟

نعم ما زال من الممكن ان يكتب عنه، لأنه تبقى بعض الموضوعات لم تدرس بشكل مستقل دراسة مفصلة بل اكتفى بعض الدارسين الإشارة أليها بين مضامين دراساقم ومنها تفسيره (للكرامة الصوفية) هذه الكرامات التي اخذت المواقف في قبولها ورفضها بين المد والجزر، ولكل له مقدماته التي يعتمد عليها ونتائجه التي يتوصل أليها.

وإذا عدنا إلى الصوفية وجدناهم عكفوا على تصفية القلب وتطهير الروح وتهذيب النفس، وقطعوا جذور حب الدنيا بالعبادة وبالوصال مع المحبوب، فتمكنوا بمشيئة الله على القيام ببعض الأمور الخارقة، والتصرف في عالم الكون والفساد، وبذلك يستطيعون رؤية بعض الأسرار الخفية، وسماع الهاتف الذي لا يسمع عادة من الأصوات، ويستبشرون بالرؤى الصادقة وتطوى لهم الأرض... الخ.

وكيف يعقل كل ذلك؟ ان العقل المادي لا يستطيع ان يفسر الا ما هو مادي بحت الا ان الظواهر الغير مادية (غير طبيعية) قد يسعى العقل لمعرفة أسباها وتفسيرها الا انه يواجه صعوبة في ذلك، والغزالي حاول أيجاد تفسيرها منطلقاً من تجربة الصوفية النظرية منها والعملية. دفعه ذلك إلى معرفة أسباب حدوثها ومعرفة أنواعها التي كانت منها المادية كتحول الرمل إلى دنانير وتحريك النخل لتنثر رطبا ومنها الباطنية كالمشاهدة والكشف والرؤى الصادة، فحاول ان يفسرها من نواحي مختلفة فلسفية ونفسية وصوفية، وجعل تحققها بإطار الممكن والجائز ما دام لا يوجد في سلطان الله ما هو مستحيل وما الانسان الا وسيلة لمعرفة عظمة القدرة الإلهية من خلال إظهار آياته حتى بعد انتهاء المعجزات. وصدور هذه الكرامات يعد لطفاً إلهيا وعاملا من عوامل تنبيه الغافلين، أما إنكارها فهو التكذيب لفيض الله تعالى.

أولاً/الغزالي والتصوف: -

لم يجد الغزالي في علم الكلام والفلسفة ما تطمئن به نفسه، فتوج حياته الفكرية والعلمية بالرجوع إلى التصوف رغبة في الاطمئنان النفسي الذي لم يستطع ان يصل اليه من طريق اخر.

وهناك سبيلان لمعرفة خصائص التصوف لديه هما:

أ- النظر إلى منهاج حياته في أيامه المتأخرة[1].

ب- النظر في كتبه التي الفها بعد ذلك[2].

((وقد دون الغزالي اراءه في التصوف في كتاب (الاحياء) فجمع بين احكام الورع والتقوى وبين اداب المتصوفين في شرح اصطلاحات الصوفية في عباداتهم، فصار التصوف في الاسلام علماً مدوناً بعد ان كان عبادة فقط يلقى المتصوفون احكامها واداها بالرواية باخذها كل مريد عن شيخه))[3]

ويشير مترجم كتاب ايها الولد في تعليقه على الكتاب ((اننا نجد في كتب الغزالي كتابين صغيرين يتجهان اتجاهاً دينياً ويعرضان حياة السالك الصوفي اولهما ((بداية الهداية)) وثانيهما ((أيها الولد))[4]، وفي الكتاب الأخير حدد الغزالي خصلتين للتصوف: -

1- الاستقامة مع الله.

2- مسالمة الخلق.

((فمن استقام مع الله، واحسن خلقه بالناس وعاملهم بالعلم فهو صوفي والاستقامة أن يفدي حظ نفسه على أمر الله تعالى، وحسن الخلق مع الناس، ألا تحمل الناس على مراد نفسك، بل تحمل نفسك على مرادهم ما لم يخالفوا الشرع))[5]، وقد حدد الغزالي أربعة أمور يجب على السالك اتباعها: -

1- اعتقاد صحيح لا يكون فيه بدعة.

2- توبة نصوح لا يرجع بعدها إلى الزلة.

3- استرضاء الخصوم حتى لا يبقى لاحد عليك حق.

4- تحصيل علم الشريعة قدر ما تؤدي به أوامر الله تعالى، ثم العلوم الأخرى ما تكون به النجاة[6].

ويعتقد أحد الباحثين ((أن الغزالي اتبع الشريعة في تصوفه كمحاولة لإسباغ الشرعية على التصوف نفسه من ناحية، ولتبرير اعتناقه لعقيدة الصوفية من ناحية أخرى، والتي اعتبرها في (المنقذ) الشاطئ الذي وصل أليه بعد بحث طويل عن الحق)[7]، ومن الممكن ان نستدل على ذلك من استشهاده بقول الجنيد: ((طاحت

تلك العبارات، وفنيت تلك الاشارات، وما تنفعنا الا ركيعات ركعناها في جوف الليل))[8]، على اعتبار ان العلم بالشريعة من القرآن والسنة، وما يتصل بهما لا يظن ان احداً من المتصوفين الحقيقيين يسعه الاستغناء عنه[9]، ((وهذا ما كان من شيمة التصوف لدى كل من الجنيد والغزالي))[10]، فعلى حد قول الجنيد ((ان من لم يحفظ القرآن و لم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الامر، الا اذا علمنا ان هذا مقيد بالكتاب والسنة))[11].

وبناء على ما تقدم راى الغزالي ان الحقيقة الدينية هي حقيقة صوفية لذلك نلاحظ انه في (المنقذ) انتقد كل من علماء الكلام والفلاسفة والباطنية، الا انه لم ينتقد الفقه، ليؤكد من خلال ذلك الجانب الايجابي هو ان تبقى حقيقة الدين خالصة للتصوف، ولتاكيد هذه القضية التمس الغزالي مسالك ثلاثة هي منهجي: ان منهج الذوق دون الحواس أو العقل هو وحدة المؤدي إلى اليقين.

1- اصولي: حين ربط بين حقيقة الدين واصوله وحقيقة التصوف ومضمونه وحد بينهما تحت اسم ((علم الآخرة)).
2- فرعي: حين نزاوج بين الفقه والتصوف وجعل منهما علماً واحداً العبادات والمعاملات[12]، ومثال ذلك هو ما اثرى به اصول الدين من مضامين روحية جاعلاً من الحقيقة الدينية حقيقة صوفية هو تصوره (للتوحيد)، ففي كتاب الاحياء قسم الغزالي التوحيد إلى أربعة مراتب:-

المرتبة الاولى: هي ان يقول (لا اله الا الله) وقلبه منكر كتوحيد المنافقين.

المرتبة الثانية: ان يصدق بمعنى اللفظ قلبه كما صدق به عموم المسلمين وهو اعتقاد العوام.

المرتبة الثالثة: ان يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين، وذلك بانه يرى اشياء كثيرة، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار.

المرتبة الرابعة: الا يرى في الوجود الا واحداً، وهي مشاهدة الصديقين وتسمية الصوفية ((الفناء في التوحيد))[13].

أ- الجانب النظري للتصوف عند الغزالي: -

ان للتصوف عند الغزالي جانبين الأول نظري والثاني عملي، ((ذلك ان الغزالي لم يقف مع الصوفية في موقفهم الرافض للعلم، وان دافع عنهم وبرر موقفهم، لقد احتقروا العلوم وكان منهم المتعلمون الذين احرقوا كتبهم ودفنوها عندما دخلوا في طريق التصوف، وهجروا علم الورق اخذين بعلم الخرق، فكان الصوفي ينام ثم يقوم فيقول: حدثني قلبي عن ربي ...، اذن صوفية الغزالي علم وعمل، تأخذ من العالم عقلة ومن الصوفي قلبه))[14]، ولتوكيد النص السابق نستدل عليه مما قاله الغزالي ذاته ((أني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت ان طريقهم تتم بعلم وعمل... وكان العلم ايسر علي من العمل فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي، وكتب المحاسبي))[15]، والمتفرقات الماثورة عن الجنيد والشبلي والبسطامي وغيرهم من المشايخ، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية[16]، ولم يكتف الغزالي بمطالعة كتب الصوفية ودراسته أقوالهم والتمعن فيها، ولكنه بحث عن الشيوخ الواصلين فصار يخالطهم ويقتدي بهم[17].

ب-الجانب العملي للتصوف عند الغزالي: -

بعد ان درس الغزالي علوم الصوفية واخذها تارة عن طريق التعلم وتارة أخرى عن طريق السماع رأي انهم ((أرباب أحوال لا أصحاب أقوال، وان ما يمكن تحصيله عن طريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل أليه إلا بالذوق والسلوك))[18]، ((فكم من الفرق بين أن تعلم حد الصحة وحد الشبع وبين أن تكون صحيحاً وشبعان، وكذلك الحال في الفرق بين أن تعلم حقيقة الزهد وبين أن تكون حالك الزهد))[19].

أن أول خطوة خطاها الغزالي في هذا الجانب من التصوف هو ((العزلة)) وهذا ما دلنا عليه النص ((لقد دخلت الشام واقمت به قريباً من سنتين لا شغل لي ألا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة، اشتغالاً بتزكية النفس، وتهذيب الأخلاق، وتصفية القلب لذكر الله، كما كنت قد حصلته من كتب الصوفية))[20].

أما الخطوة الثانية فهي التخلي عن المال والجاه والهرب من الشواغل والعلائق حيث قال: ((لقد ظهر عندي انه لا مطمع لي في سعادة الآخرة الا بالتقوى وكف النفس عن الهوى، وان راس ذلك كله، قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى، وان ذلك لا يتم الا بالأعراض عن الجاه والمال...))[21].

ما تقدم يظهر ان حاصل عمل التصوف عند الغزالي هو قطع عقبات النفس والتنزه عن اخلاقها المذمومة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله وتحليته بذكر الله[22].

هكذا اراد الغزالي بمنحاه الصوفي ان يحذو حذو الصوفية نسكهم وزهدهم، عارضاً عن المال والجاه ومقاصدهما، مقبلاً على حالة التنسك والتقشف والزهد وما يتصل بهما من اخلاقيات الصوفية[23]، بل انه سعى إلى الجمع بين العلم والعمل في التصوف فقال ((العلم بلا عمل جنون، والعمل بغير علم لا يكون))[24].

ج- نقد الغزالي للصوفية: -

كان للتنوع المعرفي الذي امتاز به الغزالي الأثر الواضح الذي جعله يتبنى مبدأ خاص في التصوف لم يهتد أليه بالتأمل بل بنور قذف في قلبه دعاه في بادئ الامر ان يؤثر العزلة ((لكنه شعر انه لا يليق به، وهو المطلع على مذاهب الفرق الفلسفية المختلفة، ومذاهب علم الكلام، وصاحب الخبرة الواسعة في البحث عن الحق والوصول اليه عن طريق التصوف ان يظل في عزلته وابتعاده عن الناس))[25]، وهذا مبدأ اختلف به الغزالي عن الصوفية لانه حينما اعترف باصالة العلم الصوفي لم يكن ليعي اولا ان يعترف بكل حقوق الصوفية على مختلف اشكالهم ومسالكهم[26].

فقد اخذ عليهم في اول امرهم اهمال الدين وفتور الايمان وما وقعوا فيه من الغلو والوهم في الشطح وفي رفع أصواتهم ((بالذكر والغناء))[27]، ونقد بشكل صريح فكرتا (الحلول والاتحاد) فقال: ((لقد مال إلى الحلول طائفة من الصوفية،

واليه اشار (الحسين بن منصور الحلاج) الذي صُلب ببغداد حيث كان يقول ((انا الحق.. انا الحق)) وكان يقول في وقت الصلب ((وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم)) ((النساء- 156)) اليه اشار (ابو يزيد البسطامي) ((سبحاني ما اعظم شأني))[28]، وقد خطأ هذه الفكرة فقال: ((وعلى الجملة ينتهي الامر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول وكل ذلك خطأ))[29].

1 - نقد الغزالي لفكرة الحلول: -

الحلول في الاصطلاح ((هو ان ينزل الاله في شخص كحجب يتقلب فيها وهو على نوعين: -

أ- حلول الجرياني: وهو عبارة عن كون احد الجسمين ظرفاً للاخر.

ب- حلول سرياني: عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الاشارة إلى احدهما إشارة إلى الاخر))[30].

والغزالي لا يتصور الحلول بين عبدين، فكيف يتصور بين العبد والرب، اليس معنى الحلول الحقيقي هو انطباق جوهر على جوهر، أو جسم على جسم، أو عرض في جوهر؟ وهذا يستحيل عقلاً نسبة إلى الصلة بين الذات الالهية ونفس العارف، واذا كانت النفس حادثة لا وجود لها الا بارادة خالقها، فكيف يتصور عقلاً ان تكون (هي هو) واذا نحن سلمنا بامكان ذلك بالنسبة إلى نفس واحدة فكيف لا نسلم به لجميع النفوس وعندئذ يصبح العالم كله اله[31].

2. نقد الغزالي لفكرة الاتحاد: -

أما الاتحاد في الاصطلاح فهو ((تصيير الذاتين واحدة، وهو شهود الوجود الواحد الحق المطلق، الذي الكل موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كون كل شئ موجوداً به، معدوماً بنفسه))[32].

ويعتقد الغزالي ان فكرة الاتحاد اظهر بطلاناً من فكرة الحلول، ويلجأ في بيان هذه الاستحالة العقلية إلى طريقة القسمة الجدلية التي تبين الحالات الممكنة للاتحاد

وهي ثلاثة: فاما ان تظل كل ذات منهما موجودة واما تفنى احداهما وتبقى الاخرى، واما ان تفنيا معاً قائمة ففي الاحتمال الاول لا تصبح احدى الذاتين هي الاخرى بل تظل كل واحدة منهما قائمة بنفسها.

اما الاحتمال الثاني، فهو باطل اذ كيف يتحقق الاتحاد بين موجود ومعدوم.

والاحتمال الثالث الاولى ان نتحدث عن انعدام لا عن اتحاد[33].

وبناء على ما تقدم ينبغي ان يحمل قول البسطامي ((انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها فنظرت فأذا نا هو))، كما يقول الغزالي فيؤول معناه ((ان من يتسلخ عن شهوات نفسه، فلا يبقى فيه متسع لغير الله))[34].

وعلى الرغم من النقد الصريح الذي وجهه الغزالي إلى بعض شطحات الصوفية الا ان احد الباحثين يرى ((ان الغزالي يجهر بنظريات متناقضة فهو يحارب مثلا نظرية الاتحاد والحلول في كتاب الاحياء على حين انه يميل اليها ويقول شيئاً يشابهها في كتاب مشكاة الانوار))[35]، ((ولكن الغزالي وان كان يدين بمذهب الوحدة، الا انه لم يشطح بكلمة حلول أو اتحاد أو وحدة وجود الا على سبيل الحكاية، فالعناصر الضرورية لوجود ظاهرة الشطح، شدة الوجد، ان تكون التجربة تجربة اتحاد، ان يكون الصوفي في حالة السكر، ان يسمع من داخل نفسه هاتفاً الهياً يدعوه إلى الاتحاد، ويتم ذلك كله والصوفي في حال من عدم الشعور))[36]، وعلى اية حال نرى ان الصوفية التي اثرها هي صوفية معتدلة رصينة 7[3])، فاستظهر علم الكلام بالتصوف والفلسفة، فاصبغ التصوف بالدليل الخطابي[38].

ثانياً/الكرامة الصوفية: -

أ - الكرامة

ان احدى غرائب الظواهر التي تتحقق في العالم الحسي التي تمر بالانسان هي تلك الظواهر التي تفوق الادراك الاعتيادي لحواس الإنسان.

فأدراك الحواس الاعتيادي يهيئ لنا نوعاً من الصلة مع الظواهر الطبيعية التي تتاثر بها الحواس، لكن هناك ظواهر غير اعتيادية (غير طبيعية) كيف تتحقق؟ وما الوسيلة

الملائمة التي تدرك بها؟ ولا بد ان ياخذ بنظر الاعتبار ان وجود الظواهر الغير طبيعية ينبغي الا تفسر على انها ناتجة من اختلال في القوانين الطبيعية، ولكن تفسيرا على ان هناك ظواهر جديدة ينبغي ان تفسر وفقاً لقوانين جديدة، لكن ما هو الخارق للطبيعة؟ ((هو كل ما خالف العادة مثل المعجزات والكرامات، والخارق يطلق على ما يجاوز قدرة الإنسان، لا لمجاوزتها قدرة الله، ولذا فان الخارق للطبيعة لا يخرج عن كونه مراد الله، فهو فعل الله، واذا قلنا بان الله قادر على كل شئ، كان لا بد من القول انه تعالى قادر على خرق العادات))[39]، ((وصحيح ان الله قادر على خرق القوانين الطبيعية الا انه اختار للطبيعة الاستقرار حتى تنتظم حياة البشر))[40]، وعلى الرغم من ان هذه الظواهر خارقة لقدرة الإنسان وارادته ((الا ان الإنسان يستطيع ان ينظم افعاله الخارقة ويوجهها بلطف خاص من الله))[41]، لكن أ ليست النبوة قائمة على معجزة، أي على خرق لنظام الطبيعة؟ نعم تخرق القوانين بالمعجزات ولكن بسبب الهي، واذا كان الاقرار بالمعجزة التي هي علامة صدق النبي[42] امرا مسلما به، فما هو الحال بالنسبة للكرامات التي هي من جنسها، وقبل مناقشة ذلك من الأفضل إعطاء حد لمفهوم الكرامة بالمعنيين اللغوي والاصطلاحي:

1- المعنى اللغوي: - يشير ابن منظور إلى هذا المعنى فيقول: ((أن مفهوم الكرامة مأخوذ من كلمة كرم وهو الإعطاء بسهولة، وهو إفادة ما ينبغي لا لغرض))[43].
2- المعنى الاصطلاحي: - ((ان للكرامة في اصطلاح القدماء معنى خاصا وهو اطلاقها على ظهور أمر خارق للعادة غير مقرون بدعوى النبوة والتحدي يظهره الله على أيدي أوليائه)[44].

ويرى احد المفكرين ((ان الصوفية أفادوا من لبس لغوي وجعلوا الكرامة القيمة الأخلاقية تمتزج بمعنى كرامة خاصة هي الكرامة الصوفية، وهي للولي برايهم المعجزة للنبي، ومن شروطها ان تكون خارقة للعادة وان تجري من غير اختيار لانها نعمة من الله تنم عن منزلة اصحابها وهم الاولياء لانهم ورثة الانبياء)[45]، ولم يبتعد المفكر السابق عن جادة الصواب ذاك ان الكرامة الصوفية لا تمنح للمتصوف الا بعد تهذيب اخلاقه ورياضته لنفسه.

أما المستشرق بلاثيوس فرأى ان كلمة ((كرامة)) العربية ذات علاقة وثيقة جداً من الناحية المعنوية بالكلمة اللاتينية ((Charisma))[46] التي ادخلها القديس بولس (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس: اصحاح12 جملة(9) للدلالة على المواهب والأفضال الاستثنائية وفوق المعتادة التي يشرف بها الله النفوس المختارة، وهي في المصطلح الفني الصوفي تستخدم مع اضمار معنى ان هذا الفعل ظاهرة خارقة عجيبة منحها الله للخاصة من عبيده، مكافأة لفضائلهم في هذه الحياة الدنيا[47]، أما الجرجاني فقد عرفها بأنها ((ظهور امر خارق من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة))[48].

أ - الكرامة الصوفية: -

ان لسالك درب التصوف ثمارا متعددة وان من إحدى هذه الثمار هي ((الكرامة)) التي تعد احدى الصور التي تفصح عن قرب الصوفي الولي من الله بعد تزكيته لنفسه.

وقد عرفت الكرامة بكتب التصوف ((بالحاسة الروحية))[49]، ((وهي من الالهامات واللطائف الالهية التي يتحف بها الصوفي (الولي) تثبيتاً وتصديقاً لحالة، ويتفق القول في الفكر الصوفي على توافق التصوف والكرامة))[50]، ((وقد جوز الصوفية ظهور الكرامات التي هي من جنس المعجزات على الصالحين، وزعموا ان هذه من مواريث الاعمال))[51]، وذلك ان الصوفي الولي لا يصل إلى هذه المرتبة الا بالعلم وتكون حصيلتهما قطع عقبات النفس والتنزه عن اخلاقها المذمومة كي يصل إلى الله ولا ينشغل الا بذكره وبهذا يكون ظهور الكرامات على يد الاولياء جائزا))[52]، ((على اعتبار ان الولاية ضرورية لبقاء هذه الامة وحفظ دينها التي لا بد منها لبقاء ايات الله ظاهرة، فالبرهان العياني للاولياء هو استمرار (للبرهان النبوي للانبياء) فالكرامة استمرار للنبوة كوحي وكمعجزة))[53]، ويعتقد المستشرق نيكلسون ((ان المسلم لا يصير ولياً لفقهه بمسائل الدين، ولا لزهده عن الدنيا، ولا لطهارة خلقه، ولكن الذي لا بد منه هو ((الجذب)) فذلك علامة ظاهرة على الفناء عن النفس الترابية ومن كان مجذوباً فهو ولي واذا عرفوا هؤلاء الناس بفعل الكرامات عظموا على انهم اولياء))[54].

ونجد فكرة الكرامات عند المتصوفة الاسلاميين ونقراها بوضوح فيما ينقلـه الشهرستاني عن اصحاب الفكرة والوهم ((وهم فرقة من الهنود البراهمـة الـذين يجتهدون كل الجهد حتى يصرفوا الوهم والفكـر مـن المحسوسـات بالرياضـة والمجاهدة، حتى اذا تجرد الفكر عن هذا العالم تجلى له ذلك العالم الروحاني فيخـبر عن مغيبات الاحوال، ذاك ان الوهم اذا تجرد عمل اعمالاً عجيبة))[55].

ويرى ديورانت ((يعتقد الصوفي كما يعتقد الهندوسي ان نظاماً صارماً مـن التطهير لا بد منه لكي ينكشف منه الغطاء، والصوفي عادة يستخدم هذا النظـام وسيله يصل بها إلى معرفة الاشياء معرفة حقيقية، ومنهم من يتخذه نهجاً يرتفع بـه إلى درجة الكرامة يجعل له سلطاناً على الطبيعة))[56].

((وتعد الكرامة نوعاً من الحق الالهي يمنحة الله عز وجل للصوفي، فهي اذا لا تخضع للمقاييس الانسانية كافة سواء العقلية ام الاخلاقية ام الطبيعية، لان منبعهـا وحقيقتها تكمنان في الناحية الميتافيزيقية))[57].

ويورد القشيري في رسالته مبدأين مهمين لاثبات الكرامات للاولياء هما: -

1- مبدأ التجويز: - فظهور الكرامات على يد الاولياء جائز ودليل جوازه امر موهوم في العقل لا يودي حصوله إلى رفع اصل من اصول الـدين، فواجب وصفه سبحانه على إيجاده، واذا وجب كونه مقدور الله فـلا شئ يمنع جواز حصوله[58].
2- مبدأ التواتر: - وهو مبدأ يعتمد على كثرة ما تواتر باجناسها والاخبار والحكايات عنها، فصار العلم بكونها وظهورها على الاولياء علماً قوياً انتفى عنه الشكوك[59].

ويورد نيكلسون دليلا اخر علي جوازها ((وهو ان هذه الخوارق صـحيحة فليس لدى المسلم فكرة عن القانون الطبيعي، فنحن ملزمون ان نميز بين الظـواهر المستحيلة التي لا تعقل من تلك الظواهر التي تستطيع ان نجد لها نوعاً من التأويـل الطبيعي))[60].

وبما ان الولاية التي هي حسب تعريف الجرجاني لها ((انها القرب والتي تعـبر عن قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه))[61]. والتي هي ايضاً في نظـر بعـض

المتصوفة منحة الهية يمنحها الله إلى من يشاء من عباده))[62] فان الولي الذي يمنح الكرامة لا يقول اني اتيت بالكرامة لكنه يقول اني قد منحت كرامة أو ظهرت على يدي كرامة))[63]، ((ذلك ان الصوفية يرون ان الافعال كلها لله وان لا فعل لهم اصلاً، ولا يبالون باظهار أي شئ يؤدي إلى معرفة الناس بمنزلتهم من الله، لانهم لا يشاهدون الا الله، بالاضافة إلى ان ظهور الكرامة على يد الولي الصوفي لا تقع في الصحو بل في السكر فشخصه حينئذ في غيبوبة ومن يعارضه يعارض القدرة الربانية التي تنطق بلسانه وتبطش بقبضته))[64].

وعلى الرغم من منح الله الكرامة للولي الا ان عليه إخفاءها لاسباب منها: -

1- ان الكرامة رتبة ثانوية للولي[65].
2- ان الكرامة تخلو من شرط التحدي لان من شروط التحدي الاعلان والمجاهرة، فالولي ليس مأمورا ان يعلن عنها بل عليه كتمانها لانها قد تكون مكراً[66].
3- وقد يظهر الصوفي كرامته للخلق لغرض الجاه وعندها يخالف الله وتحقق وصيته له[67].

ج - انواع الكرامات[68]: -

لم تتخذ الكرامات شكلاً واحداً وانما كان لها اشكال متعددة وهذا ما يشير اليه القشيري ((لا تكون الكرامة الواحدة بعينها لجميع الاولياء))[69].

ولذلك فان الكرامات كوقائع ذات طبيعة خارقة تحدث في العادة لأولئك المرتاضين من ارباب الخلوات، تبين انضواءها تحت اتجاهين يتمثل الاول بالكرامات الروحية (الباطنة) والاتجاه الثاني الكرامات المادية (الظاهرة) وان اغلب الكرامات الصوفية هي كرامات مادية موضحة لحقائق مادية مرئية ومحسوسة))[70]، لكن من الصوفية يعولون على الكرامات المعنوية لا الحسية[71]، ومثالاً على هذا التقسيم ميز ابن عربي بينهما[72]: -

1- الكرامات الظاهرة (المادية): - هي التي تشاهد أو تتأيد من حيث كونها ظواهر فيزيائية أو موضوعية تظهر خارج الشخص، ويمكن

إدراكها بالحواس الظاهرة للمشاهد ومثال ذلك ((المشي على الماء الطيران في الهواء، إبراز قوى جسمانية هائلة، تحويل المادة)).

2- الكرامات الباطنة (الروحية): - هي التي تتحقق في نفس الصوفي أو في غيره، وتبعاً لذلك فان حقيقتها لا يمكن ان تعرف وتتأيد الا في الحالة التي يظهرها صاحبها، مثال ذلك ((الكشف عن أسرار العالم المادي والنفسي والإلهي)).

ولا بد من الاشارة إلى ان للكرامة علاقة وثيقة بالكمال الاخلاقي، ذاك الها تعد مكافأة أو الاثابة على تحليه بالاخلاق الفاضلة، وهذا ما يمكننا استقراؤه من بعض اقوال الصوفية فينقل عن البسطامي: ((لو نظرتم إلى رجل اعطي كرامات فلا تغتروا حتى تنظروا كيف تجدونه عند الامر والنهي وحفظ الحدود واداء الشريعة، فضلاً عن قول التستري: وما الكرامات الا الاشياء تنقضي لوقتها، لكن اكبر الكرامات ان تبدل خلقاً مذموماً من اخلاق نفسك بخلق محمود))[73].

كان في عرض علاقة الكرامة بالفضيلة في الفقرة السابقة اهمية بالغة فهي تنفي من جعل الكرامة جانباً سلبياً يتعلق بالرذائل وهذا ما يوضحه النص الذي ينقله المكي ((قال زيد بن اسلم: ان الله ليحب العبد حتى يبلغ حبه ان يقول: افعل ما شئت فقد غفرت لك، ويورد قول اخر: اذا احب الله عبد لم يضره ذنب))[74].

بيد ان الرجل اذا كان بامكانه ان يتسامى روحياً وتظهر عليه الكرامات فان المراة قادرة على ذاك ايضاً فهو يعود إلى الاستعدادات الموجودة في كليهما، وإذا سلمنا مسبقاً بجواز وقوعها فلم تكن المراة مستثناة من ذلك وهاك مثالاً على ذلك ما يروى عن رابعة العدوية ((وهي تلقي سجادها في الهواء وهي تصعد عليها وهي تعلق على ذلك وتقول: ما فعلته انا يستطيع الذباب ان يفعله، والمهم ان نبلغ درجة اعلى من هذه الدرجة))[75].

وعلى الرغم من كرم الله لبعض الصوفية بذلك الا ان بعضهم تمنوا حرمالهم من هذه الحاسة الروحية، اما لخوفهم من الغرور أو ليتجنبوا الاطلاع على اسرار الناس، ولمخافتهم الهم قد اتكلوا على منـزلتهم فلم يادوا ما عليهم من الخشية والخشوع[76]، بيد الهم في الوقت ذاته يحتجون بذلك على نفوسهم حتى تطمئن وتوقن برضا الله[77].

ثالثاً/تفسير الغزالي للكرامات الصوفية: -

سعى الغزالي لتفسير ظواهر مختلفة وكان من بينها الكرامات الصوفية وقبل ان نتعرف على موقفه منها، من الافضل ان نلقي نظرة عامة على موقف الاشاعرة منها فالشهرستاني يقول ((اقر الاشاعرة بالاجماع على ان الكرامات للاولياء حق، وهي من وجه تصديق الانبياء وتأكيد للمعجزات))[78]، فالبغدادي وهو احد رجالات الاشاعرة يعقد مقارنة صريحة بين المعجزات والكرامات ويثبت الاولى للانبياء والثانية للاولياء في كتابة اصول الدين[79]، والاشاعرة ان اثبتوا الكرامات كان ذاك لغاية وهو اطلاق المشيئة الالهية، والغزالي باعتباره احد ابرز علماء الكلام وينتمي للاتجاه الاشعري قبل ان ينتحل التصوف كان يتبنى الفكرة ذاتها وحتى بعد تصوفه اثبت الكرامات ليس فقط للسبب السابق وانما لسبب اخر وهو الوصول إلى معرفة يقينية، وقد يكون هذا هو السبب الذي دعاه للقول بالنبوة المكتسبة ((فهو يرى ان في امكان الاولياء اكتساب هذه النبوة بعد وصولهم إلى درجة خاصة من معجزاتهم الروحية))[80]، لكن بماذا يكرم الله الولي؟

يعتقد الغزالي ان الله قد كرم النفس الناطقة وهذه الكرامة للمؤمنين خاصة لان علامة النطق الايمان، ومن لم يبلغ رتبة الايمان لم يختص بشرف النطق، ومن لم يختص بشرف النطق لم ينل كرامة الله تعالى لانه قال: ((ان في ذاك لذكرى لمن كان له قلب أو القي السمع وهو شهيد)) (ق - 37)[81].

وهذه اشارة الغزالي للكرامة العامة من قبل الله تعالى، فما هي الكرامة الخاصة؟

يعرف الغزالي الكرامة بانها ((عبارة عما يظهر من غير اقتران التحدي به فان كان مع التحدي فانا نسميه معجزة ويدل بالضرورة على صدق المتحدي))[82].

والغزالي شانه شان الاشاعرة اولا وشان الصوفية ثانياً يثبت الكرامة للمتصوفة ويقول: ((ان كرامات الاولياء هي على التحقيق بدايات الانبياء، وكان ذلك اول حال الرسول (ص) حيث كان يخلو في جبل حراء بربه ويتعبد، حتى قالت العرب: ((ان محمداً عشق ربه))، والكرامة حال تتحقق بالذوق لمن يسلك سبيلها))[83].

والغزالي جعل من الكرامة حالاً ذاك ان الحال هو هبة يهبه الله للصوفي الولي، وهي خارج قدرات البشر[84] وكذلك الحال بالنسبة للكرامات هي أيضا خارج قدرات البشر، اما تحقيقها فيكون بالذوق، والذوق ((عبارة عن نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب اوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل من غير ان ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره))[85].

ويرجع احد الباحثين اقرار الغزالي بالكرامات إلى الدهشة التي تركتها اطلاعات الغزالي الواسعة على اثار الصوفية، حيث الها جعلته يعتقد ان البسطامي قد سبقه على معرفة الله بذاته، فيتأثر الغزالي بهذه الدهشة حتى يخرج عن طريقته الجدلية التي عرف بها في منهجه العقلي، فيروي بعض الكرامات الصوفية[86]، وهذا ما نقل لنا في كتاب الاحياء ((ان ما حكي عن المشايخ واخبارهم عن اعتقادات الناس وضمائرهم يخرج عن الحصر، بل ما حكي عنهم من مشاهدة الخضر والسؤال منه، ومن سماع صوت الهاتف، ومن فنون الكرامات خارج عن الحصر))[87].

أ - المعرفة وعلاقتها بالكرامات: -

((ان المعرفة ادراك الشئ على ما هو عليه، وهي مسبوقة بجهل))[88]، فكل سالك لطريق التصوف قبل سلوكه هذا يعد جاهل، ولذلك يكون سلوكه لغاية وهي التقرب من الله عز وجل، والمعرفة الصوفية تكون ناتجة من الكشف[89] والمشاهدة[90] الذي ياخذونه عن الحي الذي لا يموت[91].

بيد ان هذه المعرفة لا تعمتد على الحواس والعقل وانما وسيلتها (الذوق)، وهنا العقل يضطر على حد تعبير الغزالي ان يعترف بان هناك طوراً اسمى منه والذي ينكشف فيه لذوي المشاهدة الصوفية، ولا يجوز ان ينكر وجود المعرفة الذوقية[92].

وبناءعلى ما تقدم (تعد الكرامات نتيجة من نتائج معرفة الصوفي لله والقرب منه والوصول اليه والتفرد به حتى تنكشف عن الصوفي وهو في مرتبة العرفان الحجب فيشهد من علم الله ما لم يشهده غيره وعندئذ تتحقق الكرامة عنه))[93].

وقد ربط الصوفية المعرفة بالحكمة فقالوا ((ان الحكمة معرفة وممارسة وهي الطرائق التي يجب ان تسلك كي تقود المريد إلى الحكمة الكبرى أي الحقيقة، وهي الرياضات التي تظهر النفس الراحلة إلى الله وتهيئ للكشف والالهام[94]))[95]، ويعرف الغزالي الحكمةبانها ((حال للنفس يدرك فيها الخطأ من الصواب في الاعمال والافكار، وعلى حسن تدبير الامور والمعرفة الاتم هي حالة لا يمكن الوصول اليها والتحقق بها الا عن طريق يختلف عن منهج الفلاسفة[96]، فمصدر تلك الحالة النفسية داخلي ينطلق من اعماق النفس الانسانية، وعندما تسمو تلك النفوس وترتقي إلى معارج الكمال))[97]، والغزالي لا يعتمد على الحس ولا على العقل ((فبحث في معلومات الحس فراها خاطئة: الا ترى الظل جامداً وهو متحرك؟ اما العقل فله اوليات تبدو ثابتة، وكاد الغزالي يركن إلى عقله لولا شبهات عرضت له فلقد كان يثق بالحس إلى ان اتى حاكم العقل فكذبه، فلعل وراء العقل حاكماً اخر اذا تجلى ضلله وكذبه))[98]، هكذا سعى الغزالي سعياً حثيثاً للوصول إلى معرفة يقينية[99]، حددها في منقذه ((هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم، والامان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه، مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، ولم يورث ذلك شكاً))[100].

وقد صور الغزالي مراتب الإدراك التي يتدرج بها الانسان لادراك الموضوعات المختلفة حتى يبلغ مرتبة الكشف الصوفي: -

1- اول ما يخلق في الانسان حاسة اللمس فيدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.
2- ثانيا تخلق له حاسة البصر فيدرك بها الألوان والأشكال وهو أوسع عالم المحسوسات.
3- ثالثاً ينفخ فيه السمع فيسمع الأصوات.
4- ثم يخلق له الذوق.
5- وفي المرحلة الخامسة يتجاوز عالم المحسوسات فتخلق فيه قوة التمييز ثم يرتقي إلى طور اخر فيخلق له العقل.

6- اما ما وراء العقل فهناك طور اخر تنفتح فيه عين اخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل، واموراً اخرى العقل معزولاً عنها[101].

وهذه المعرفة الكشفية تحصل بلا اكتساب، وقد تحدث دون ان يدري العبد كيف حصلت، وهذا هو الالهام وهو يختص به الاولياء، وقد يأتي عن طريق التلقي من الملك، وهذا هو الوحي الخاص بالانبياء.

وبهذا حدد لنا الغزالي منهج كل من المعرفة الصوفية وهو الالهام، اما النبي فيتلقاها عن طريق الوحي، والفرق بينهما ((ان الاول يلمح ما يراه الثاني وقد يكون بلوغنا الالهام الصوفي يحمل الينا جوهر النبوة، ولكن الوحي ينقطع، والرسالة تنتهي، اما الالهام قبسه لا يتضاءل ولا يصيبه الفناء))[102].

وبعد الكشف ورفع الحجب تاتي مرحلة اخرى هي مرحلة المشاهدة ويورد لنا الغزالي في كتاب الاحياء هذا النص الذي ينقله على لسان بعض العارفين فيقول: ((سالت بعض الابدال على مسالة من مشاهدة اليقين فالتفت إلى شماله فقال: ما تقول رحمك الله؟ ثم التفت إلى يمينه فقال: ما تقول رحمك الله؟ ثم اطرق إلى صدره وقال: ما تقول رحمك الله؟ فساله عن التفاتته فقال: لم يكن عندي في المسالة جواب فسالت صاحب الشمال واليمين فقالا لا ندري، فنظرت إلى قلبي فحدثني فاذا هو اعلم منهما))[103].

وقد فسر الغزالي المشاهدة بانها ((نور يغمر في النفس فيظهر معه كل شيء، وهذا النور من الوضوح والجلاء بحيث انه قد يخفى لشدة جلائه، وقد لا يفطن اليه العارف نفسه لاشراق ضيائه، وبهذا النور يختص به الانبياء وبعض الاولياء وفيه تتجلى لوائح الغيب واحكام الاخرة))[104]. بل انه في بعض الاحيان يسمو بمرتبة المشاهدة الصوفية فيصرح بان الذوق يرفع بعض الاولياء إلى درجة يشرق فيها نور الحق في نفوسهم بحيث يكاد يكون الواحد منهم يستغني عن مدد الانبياء[105].

ويستدل الغزالي بشواهد الشرع على صحة طريق المعرفة الكشفية منها: -

((والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)) (العنكبوت - 69) ((فكل حكمة تظهر بالقلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم فهو بطريق الكشف والالهام، أي العلم الباطن وهو سر من اسرار الله يقذفه الله قذفا في قلوب احبائه لم يطلع عليه

ملكاً ولا بشراً))[106]، ودليلاً اخر ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانا) (الأنفال: من الآية 29))) وقيل هو النور الذي يفرق بين الحق والباطل))، وقال الرسول (ص) ((ان من امتي محدثين ومعلمين ومكلمين)) والمحدث هو الملهم، والملهم هو الذي انكشف له الحق في باطن قلبه، لا من جهة المحسات، والقرآن مصرح بان التقوى مفتاح الهداية والكشف ((ومن يؤمن بالله يهد قلبه)) (التغابن- 11)[107].

بيد ان هناك الكثيرين يشكون في هذا الطريق الموصل إلى المعرفة ويرون ان الرسالة والنبوة امور خارقة للعادة ارادها الله فكان ما اراد، ولكن ليس هناك من دليل على ان غيرهم من البشر يستطيعون ان يصلوا إلى معرفة الهامية[108]، ويرد الغزالي على هذا الراي قائلا: - ((ان اخبار الرسول عن الغيب وامور في المستقبل بما انه جائز له فهو جائز لغيره اذ النبي عبارة عن شخص كوشف بحقائق الامور وشغل باصلاح الخلق، فلا يستحيل ان يكون في الوجود شخص مكاشف بالحقائق ولا يشتغل باصلاح الخلق وهو الولي))[109]، وطائفة اخرى لم ينكروا هذا الطريق وامكانه لكن قصروه على الندور[110].

اذن هكذا على العقلاء ان يقروا بامكان المعرفة الذوقية مادامت القضايا المتعلقة بها ممكنة وليست مستحيلة بمعنى انها لا تفضي إلى تناقض.

ب - علاقة الرؤيا بالكرامة: -

((الرؤيا في الاصطلاح ما يرى في النوم، وتطلق الرؤيا على مشاهدة الحقائق الالهية أو على المشاهدة بالوحي)) 11[1])، وللرؤيا اهمية في التراث الصوفي ((لانها نوع من انواع الكرامات عندهم))[112]، وذلك انها احدى النوافذ التي ينظر من خلالها إلى ما هو روحي وليس بمادي على اعتبار انها احدى وسائل تلقيهم المعرفة من الله مباشرة، ((فهي تعد من المبشرات والمبشرات حلقة الوصل بين ادراك الانبياء وادراك الاولياء فانها تعد مدركا من مدارك الغيب))[113].

فعن رسول الله (ص) ((الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءاً من النبوة)) وقال: ((لم يبق من المبشرات الا الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح، أو

ترى له))، وقال ايضاً: ((هل راى احد منكم الليلة رؤيا))يسالهم عن ذلك ليستبشر بما وقع من ذلك، مما فيه ظهور الدين[114].

وفي الحديث اشارة غير مباشرة إلى ان لوناً جديداً من الوان الادراك البشري وهي تبشر بالمعرفة اليقينية التي لا يكون مصدرها الحواس ولا العقل، وهكذا اعتبر الغزالي الرؤيا الصادقة مصدراً بها ينكشف الغيب ((فيرى ان من عجائب الرؤيا الصادقة ان ينكشف بها الغيب، وان جاز ذلك في النوم فلا يستحيل ان يكون ذلك في اليقظة، فلم يفارق النوم اليقظة الا في ركود الحواس وعدم اشتغالها بالمحسوسات))[115]، اما في المنقذ من الضلال فيقول ان الرؤيا قسمة مشتركة بين الأنبياء والأولياء: ((فقد قرب الله على خلقه بان اعطاهم نموذجاً من خاصية النبوة وهو النوم، اذا النائم يدرك ما سيكون في الغيب اما صريحاً واما كسوة مثال يكشف عنه التعبير))[116].

((فمن آمن بالأنبياء وصدق بالرؤيا الصادقة لزمه ان يقر بان القلب له بابان، باب إلى الخارج وهو الحواس، وباب إلى الملكوت من داخل القلب وهو باب الإلهام))[117]، واما السبب في كون الرؤيا مدركة للغيب فهذا يعود إلى ((الخاصية التي تتمتع بها القوة المتخيلة، فالنفس قد تتقوى وتتصل في اليقظة بعالم الغيب، وتحاكي المتخيلة ما أدركت بصور جميلة وأصوات منظومة، فيرى في اليقظة ويستمع ما كان يراه ويسمعه في النوم، فتكون الصورة المحاكية المتخيلة للجوهر الشريف صورة عجيبة في غاية الحسن، وهو المالك الذي يراه النبي، أو الولي))[118].

ج- الفناء وعلاقته بالكرامات: -

الفناء هو ((سقوط الأوصاف المذمومة، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة والفناء، فناءان: أحدهما ما ذكرنا، وهو بكثرة الرياضة والثاني في عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت، وبالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق))[119].

والمعنى الأول هو معنى أخلاقي، أما المعنى الثاني فهو معنى نفساني حيث يغيب الإنسان عن شعوره بذاته أو بشيء من لوازمها وعن المخلوقات في هذا العالم لمدة مؤقتة، ويعود بعدها إلى البقاء الذي يشعر فيه بوجود ذاته وبالخلق، ولذلك يقول

الصوفية السالك ((فني عن الخلق وبقي بالحق))، ومن المعاني الأخرى للفناء هو ((الفناء عن إرادة السوي)) أي فناء السالك عن أرادته وبقائه بإرادة الله))[120]، وهذا ما يدل عليه الحديث القدسي الذي يقرر ((أن الحق يصير سمع العبد وبصره ويده ولسانه)) ويفسره الصوفية بان العبد في حال الفناء يسمع ويبصر ويبطش بالحق في الحق[121]، وهذا يكون بعد فناء الولي الصوفي لهوى النفس وشهواتها فيكون ربانياً ((عبدي كن ربانياً أجعلك تقل للشيء كن فيكون))[122].

اذن الفناء يعد حالاً ياتي في المرحلة الاخيرة للإثبات بالكرامات وهذا ما قرره الغزالي ((ان اول الشروط في طريق الصوفية هو تطهير القلب بالكلية عما سوى الله، وأخرها الفناء في الكلية في الله ومن هنا تبتدئ المكاشفات والمشاهدات))[123]، ((والغزالي برأيه هذا يقترب من مذهب أهل الفناء الذين يرون أن الفناء وحده هو الكفيل بانتقال القدرة الإلهية كلية في كياناتهم الذائبة في الذات الإلهية))[124]، وبذلك الفناء يعد أعلى كرامة روحانية تصحب أو تسبق المعرفة الصوفية بأشكالها المختلفة[125]، وفي هذا الحال تصدر الكرامة عن الولي الصوفي بشكل عفوي، وفي حال السكر لا الصحو وعندئذ يصبح الفناء والسكر حالتين توجبان بالضرورة لكل صاحب كرامة))[126].

والفناء يسعى لتحقيق هدفين هما: -

1- الفناء في الله.
2- أن الفناء ينتهي إلى الولاية التي هي ملك روحي وبالتالي ملك مادي لان من يملك الأرواح يملك الأبدان وهذه هي الخلافة العظمى عن الحق مطلقاً في جميع الوجود، وحيثما كان الرب آلها كان الولي خليفة في تصريف الحكم، فلا يصل إلى الخلق شئ من الحق ألا بحكم القطب[127].

د- التفاسير المختلفة للكرامة: -

فيما سبق أوضحنا محاولات الغزالي لبيان أسباب صدور الكرامات والكيفية التي تصدر عنها واتضح لكي تفهم تفسير الغزالي بصورة اكمل من الأفضل أن نرصد تفسيراته المختلفة التي نتجت عن مواقفه الفكرية المختلفة ومنها: -

1- التفسير الفلسفي: -

ينطلق الغزالي في هذا التفسير من فهمة لمبدأ السببية ومبدأ السببية يقصد به ((العلامة بين السبب والمسبب وهو أحد مبادئ العقل، ويعبر عنه: لكل ظاهرة سبب أو علة، فما من شئ الا كان لوجوده سبب يفسر وجوده))[128].

((والغزالي لا يهتم بالسببية اهي موجودة ام لا، بل يقول ان المعرفة التجريبية لها مدى وجودي، ولذلك هو لا يتكلم عن انعدام النظام في غياب الضرورة، بل تنحصر نظريته في افتراض ان العالم على مجرى مخالف للعادة لا يناقض شيئاً ومن ثم فهو يظل ممكناً))[129]، أما اذا قلنا ان للغزالي اهتماما بهذا المبدأ ((فهو من باب ان الله هو السبب في احداث العالم، فضلاً عن العلاقة بين الممكنات، لكنه العلاقة السببية في اطار تقدير الله))[130]، ولتوكيد ما تقدم نستدل بنص الغزالي حيث قال: ((ان الاقتران بين ما يعتقد سبباًوبين ما يعتقد مسبباًليس ضرورياً عندنا، مثل الري والعطش، والشبع والاكل، فهذا الاقتران من تقدير الله يخلقه على التساوق لا لكونه ضرورياً في ذاته، بل في مقدور الله خلق الشبع دون الاكل... الخ))[131].

أن هذه القاعدة التي وضعها الغزالي هي التي تعطي الاستثناء لخرقتها، بخوارق العادات، وفي ذلك بيان للقدرة الإلهية وارادته وعلمه الذي يفوق القانون العقلي البشري، فالثبات الذي يفترضه العقل البشري هو الذي يعطي للخرق دلالات مختلفة منها إلهية وعلمية، وقد ابتعد الغزالي عن تفسير الظواهر بالاقتران الضروريين الأسباب والمسببات ((لان سوف لا يكون بالإمكان أن توجد الأسباب دون المسببات بل يجب أن تنظر إلى هذا الاقتران انه اقتران عادي))[132]، ويقول ((إذا خرجت عن الضبط مبادئ الاستعدادات، و لم تقف على كنهها، و لم يكن لنا سبيل إلى حصرها، فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعدادات في بعض الأجسام للاستحالة في الأطوار، في اقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان مستعداً لها من قبل، وإنكار ذلك ألا لضيق الحويصلة والذهول عن أسرار الله سبحانه في الخلقه والفطرة، ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدره الله ما يحكى من خوارق العادات))[133]، هكذا أراد الغزالي أن يقرر إثبات مبدأ سببي مطلق لا

يحدد من سلطان الله وقدرته المطلقة، فإذا كان كل ما في العالم ضرورياً في تعيناته فالعالم أذن يفسر بذاته ولا حاجة لنا بالله))[134]، والغزالي استعمل طرقا أخرى مباشرة لا تعتمد على الجدل منها التفسير النفسي والأخر التفسير الصوفي.

2 - التفسير النفسي: -

أن لهذا النوع من التفسير لفهم الكرامة أهمية كبيرة، وقد يعود ذلك لخروج بعضها عن حد المعقول والمنقول، ومن ثم فان دراستها من هذا المنظور يمثل إضافة لفهم بعض الظواهر المصاحبة للصوفي في أعلى مراتبها الروحية.

فالغزالي لجأ في بعض المواقف لتفسير الكرامة تفسيراً نفسيا لما تتمتع به النفس من تاثير في البدن[135]، وهوفي تهافت الفلاسفة يرجع اصول الكرامات إلى قوة النفس في جوهرها، بحيث يؤثر في هيولى العالم بازالة صورة وايجاد صورة اخرى، فتؤثر في استحالة غيرها، كان يسحيل الهواء غيماً ويحدث مطراً كالطوفان أو بقدر الحاجة للاستسقاء، وكل ما يجري مجرى ذلك فهو ممكن، فقد ثبت في الالهيات ان الهيولى مطيعة للنفوس الفلكية، والنفس الانسانية من جوهر تلك النفوس، وشديدة الشبه بها، فقد يتعدى اثر بعض النفوس إلى بدن اخر حتى يفسد الروح بالتوهم[136]، ويقتل الانسان بالتوهم، ويعبر عنه باصابة العين، ولذلك قال رسول الله (ص) ((ان العين لتدخل الرجل القبر)) واذا كان هذا ممكناً لم يبعد ان تقوى نفس من النفوس على الندور قوة اكثر من هذا فتؤثر في هيولى العالم، ومثل هذا يعبر عنه بالكرامة، وهذه هي الخاصية الاولى للنفس.

اما الخاصية الاخرى فانها تعود ولما تتمتع به بعض النفوس من استعداد فطري، حيث تصفو النفوس صفاء شديداً للاستعداد للاتصال بالعقل الفعال، حتى يفيض عليها المعارف، وقد يوجد من النفوس من يستنبط الشئ من نفسه، من غير معالم، فمن انكشفت له هذه المعارف في زمان قصير فيقال عنه اني نبي أو ولي، ويسمى ذلك معجزة للاول وكرامة للثاني))[137].

وبهذا ادرك الغزالي طبيعة العلاقة الفعل والانفعال النفسانيين اللذين ينتجان عن تصور نفساني للعالم حيث ينطبق مفهوم الطبائع على مفهوم النفوس، اذا

سلمنا ببروز ظاهر ساهم فيه عدة عناصر فان هذه الظاهرة يجب ان تنسب لا إلى احد بل إلى الله تعالى[138].

يبدو ان الغزالي اراد ان يجعل من بعض المواهب النفسية التي يمتلكها بعض ((الندور)) اسباباً لتحق الكرامةالتي غالباً ما يكون لها انفعالات واحوال للنفس تثير العجب لغرابتها فتحدث تلك النفوس اثاراً غير طبيعية خارقة للعادة.

3 - التفسير الصوفي للكرامة: -

وهو هنا بلا شك يعتمد على تطهير النفس ((واول شرائطها تطهير القلب عما سوى الله))[139]، ((ويتم ذلك بتقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق بجملتها والاقبال بكنة الهمة على الله، ومهما حصل فان الله هو المتولي لقلب عبده والمتكفل بتنويره بانوار العلم، واذا تولى الله امر القلب فاضت عليه الرحمة واشرق النور في القلب وانكشف له سر الملكوت، وهكذا ينكشف الامر لا بالتعلم بل بالزهد في الدنيا والتبري من علائقها))[140].

ويوضح احد المفكرين ان قمة المعرفة التي يتحدث عنها الغزالي ان العارف لا يصل اليها الا بدرجتين في استقصائه للحق في مكاشفاته: -

1- (الخشية والهيبة): - وهما وسيلتان يلجا اليهما العارف لمعرفة اسرار الموجودات.
2- (الطاعة والعبادة): - فبعد ان انكشفت اسرار الموجودات للعارف لا يمكن تغافل الاخلاص ذلك ان العارف لا يصل إلى درجة القرب إلى الله الا بالثبات على عبادته الباطنة، فتظهر الصلة بين الحق وبين العارف على اوجها، اذ يقدر بعدها ان يهدتي بنور قلبه إلى علوم وأسرار وحكم لا يهتدي إلى بعضها غيره، فعندئذ يستطيع العارف ان ياتي بالكرامات[141].
3- ويقرر الغزالي إننا لا يمكن ان نتصور المعرفة الا بطريقة صوفية نتخلى فيها عن أرادتنا ونعمل على تنميتها حتى نتحرر من اوهامها العاطفية والحسية والعقلية، وهذا لا يتم الا بعد تربيتها باندفاع صوفي يوحد بينها وبين

الارادة الالهية[142]، وقد راى البعض ان هذا الطريق وعر واستبطئوا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه وزعموا ان قطع العلائق إلى هذا الحد متعذر، وان حصل في حال فثباته ابعد منه، اذ ادنى وسواس وخاطر يشوش القلب فعن رسول الله (ص) ((قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن))[143] مما تقدم يتضح لنا ان النفس الانسانية في حالة اتحادها بالبدن وانشغالها بمتطلباته هو الذي يحرمها من معرفة الاسرار الخفية والوصول إلى المواهب الخارقة الغير طبيعية، اما الزهد فهو الذي يحرر النفس ويسيطر على البدن ويجعلها شبيهه بالنفوس الفلكية التي هي شبيهة بها. لكن ينبغي الاشارة إلى حقيقة مهمة هي ان الله في كل الاحوال هو السبب الاول في حدوث الكرامات لكنه يمنحها إلى من يشاء بقدرته المطلقة، وهذه المنحة تعبر عن الانسجام بين منح الكرامة والتحلي بالفضيلة.

الخاتمة: -

ها هي الدراسة تصل إلى نهايتها، وعادة تتمخض عنها مجموعة من النتائج، بيد انها - أي النتائج لا تخضع لمبدأ الحتمية، ما دامت الحقيقة نسبية فهي قابلة للتغيير والتعديل، على الرغم من ان شخصية الدراسة ((الغزالي)) شخصية متطلعة إلى اليقين، اما اهم النتائج فهي ما يأتي: -

1- اذا كان الغزالي يسير في الاتجاه العام للفلسفة الاسلامية وهي الجمع بين الدين والفلسفة، والاتجاه الاشعري في محاولته التوفيقية بين العقل والنقل، نجد ان موقفه لم يتغير عند انتحاله للتصوف، فاثر ان يكمل سعيه في التوفيق بين الدين والتصوف، وهذا ما جعله يقرر ان الحقيقة الدينية هي حقيقة صوفية والعكس صحيح.

2- وبناءً على ما سبق جعل الغزالي العقل فيصلاً فيما يقرره اهل الذوق والمشاهدة، وهذا ما جعلته يسير في الاتجاه العام لمذهبه الفكري، وموقفة هذا لا يعتبر عن الرفض للتصوف بشكل عام، وانما رفضاً لشطحات بعض الصوفية.

3- ان المبدأ الخاص الذي اهتدى اليه الامام الغزالي لم يكن نتيجة التأمل بل كان نتيجة للجذبة التي حلت به منذ ان قذف النور في قلبه.

4- كان لمنهجة الجدلي اثر واضح في مواقفه الصوفية منها: -

أ- بنقده لشطحات الصوفية من اتحادية وحلولية ووصولية.

ب- تفسير بعض المواهب الخارقة التي تمنح لبعض الندور من الاشخاص وهذا ما يتضح بشكل جلي في تفسيره لمعنى الرؤيا الصالحة واعتبارها كرامة لبعض الندور بالمشايخ اسوة برؤيا الانبياء الصادقة.

5- ربط الغزالي بين تحقيق الكرامات وبين الفضائل الأخلاقية، بل انه جعل الفضيلة الاخلاقية اسبق لحصول الكرامة، بيد ان تهذيب النفس لا يكون دافعة منذ اول وهلة هو الإتيان بها، ذلك انها تتحق بشكل عفوي لا إرادي.

6- ان المفهوم الدارج للكرامات هو الاتيان بخوارق العادات المادية، الا ان هذا المعنى اخذ يتضح بشكل اوسع بعد ان بدأ المفكرون يعولون على الكرامات الروحية، ذلك ان الكرامات المادية لا تكشف عن معرفة ولا تزيده معرفة، على العكس من الكرامات الروحية فهي تزيده معرفة عندما ترتفع الحجب فيشهد الصوفي ما لايشهده غيره من الحقائق اليقينية، والغزالي عوّل على النوع الثاني وذكره في كتابه المنقذ من الضلال.

7- ان الإخلاص في العبودية الذي ينال عى أثره الكمال ثم تتحقق على يديه خوارق العادات يكون لعدة أسباب منها: -

أ- سيطرة الانسان على شهوات نفسه.

ب- اذا استطاع ان يسيطر على شهوات البدن استطاع ان يسيطر على غيره من الذوات قد يحدث فيهم اثاراً.

ج- وهذا ما يمنح الروح قوة يجعلها تستغني عن البدن في بعض الاحيان عند قيامها ببعض الأمور الخارقة منها الكرامات.

8- لا تتحقق الكرامات على يد الصوفي ألا في حال الفناء، ويؤكد الغزالي أن الله هو الذي يخلق على يدي الصوفي وهو في هذا الحال الكرامات، وهكذا يكون الفعل هو فعل الحق أما الإنسان فهو مجرد واسطة، وهذا ما يذكرنا بنظرية الكسب ألاشعرية.

9- أن قول الغزالي للكرامة كان الغرض منه إطلاق العلم والقدرة الإلهيين.

10- لم يفسر الغزالي الكرامة من خلال مبدأ السببية لان ذلك يلزم تلازم حدوث الأسباب والمسببات، التي وضعها القانون العقلي البشري، وبما أن ذلك القانون بشري وهو نسبي، فهو أذن لا يحيط بالقوانين الإلهية المطلقة.

11- وهذا ما أعطى مجالاً أوسع لتفسير بعض الظواهر الميتافيزيقة التي تفوق قدرات البشر العقلية وإذا كانت الظواهر الطبيعيةماا زالت بعضها غير قادرة على تفسير حدوثها، أو يكون تفسيرها تفسيراً وقتياً، فما هو الحال بالنسبة للظواهر الغير طبيعية وهي اكثر القضايا جدلاً.

12- ان تفسير الظواهر من الناحية النفسية قد لا يكون مقنعاً بعض الشيء، ذلك أن بعض الظواهر المصاحبة للصوفي وهو في حال الفناء لا يمكنه أن يسترجعها في وقت أخر، ولما كانت اللغة الصوفية لغة اصطلاحية، وفي بعض الأحيان لغة رمزية فيتعذر فهم دلالتها على الوجه الأصح وعلى حد تعبير الغزالي، يصل الصوفي إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها ألا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكن الاحتراز عنه.

الهوامش

1- ((أن التأثير المباشر للتصوف في حياة الغزالي يمكن أن تصوره القصة التي تقول: انه اخذ على نفسه أن ينظف غرف المتوظأ في الخانقاه وهي مهمة وضيعة، وخصوصاً إذا علمنا انه كان الأمام الذي كانت تستوي وراءه صفوف المصلين كل يوم)) الغزالي، أيها الولد، ترجمة إلى الفرنسية توفيق الصباغ، مع مقدمه بقلم جورج شتير، ترجمة عمر فروخ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1951، ص 8.

2- الغزالي، أيها الولد، ص 8.

3- فروخ، د. عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981، ص 502

4- الغزالي، أيها الولد، ص 10.

5- الغزالي، أيها الولد، ص 41

6- الغزالي، أيها الولد، ص 29

7- الاعسم، د. عبدالامير، الفيلسوف الغزالي إعادة تقويم لمنحى تطوره الروحي، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية مزيده ومنقحة، 1981، ص 96

8- الغزالي، أيها الولد، ص 11

9- موسى، د. محمد يوسف، فلسفة الأخلاق في الاسلام، وصلاتها بالفلسفة الاغريقية مع مقالة في الاخلاق في الجاهلية والاسلام قبل عصر الفلسفة، مؤسسة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة مزيدة ومنقحة، 1963، ص 172.

10- فخري، د. ماجد، دراسات في الفكر العربي، دار النهار، بيروت الطبعة الثانية منقحة وموسعة، 1977، ص 217.

11- القشيري، للامام العالم ابي القاسم، الرسالة القشيرية في علم التصوف، دار التربية، ص 25.

12- صبحي، د. احمد محمود، دراسات في علم الكلام دراسة فلسفية لاراء الفرق الاسلامية في اصول الدين، مؤسسة الثقافة الجامعية، الطبعة الرابعة، 1982، ص 624.

13- الغزالي، ابو حامد محمد بن محمد بن محمد، احياء علوم الـــدين، دار الفكـــر لبنان، الطبعة الثالثة، الجزء الرابع، ص 245 – 247.

14- قمبر، د. محمود، الفكر التربوي ومصادره عند الامام الغزالي، (الامام الغزالي الذكرى المئوية التاسعة لوفاته)، بحوث ومقالات باقلام نخبة من اعضاء هيئـــة التدريس بجامعة قطر، مؤسسة العهد، قطر، 1986، ص 257.

15- ((ولقد تاثر الغزالي تاثراً كبيراً باستاذه المحاسبـــي ويمكننا تلمس شبهاً بين ما ذكره الغزالي في منقذه واصفاً المرحلة التي مر بها وهو شاك، وبين ما ذكـــره المحاسبـــي في وصف هذه المرحلة في كتابه النصائح – هـــذا النصـــح مـــن مخطوط له لم يطبع بعد وهو بدار الكتب المصرية – يقول المحاسبـــي: اما بعد فقد انتهى الينا ان هذه الامة تفترق على بضع وسبعين فرقة منها فرقة ناجية، فلم ازل برهة من عمري انظر اختلاف الامة والتمس المنـــهاج الواضـــح، السبيل القاصد، واطلب من (العلم والعمل) وقد نظرتُ في مـــذاهب الامـــة واقاويلها، فعلمت من ذلك ما قرر لي، ورايت اختلافهم بحراً عميقـــاً، قـــد غرق فيه ناس كثر، فقصدت هدى المهتدين، فوجدت باجمـــاع الامـــة في كتاب الله المنـــزل ان سبيل النجاة هو التمسك بتقوى الله، واسقطت الهوى عن نفسي، فالتمستُ من بين الامة الصف المجتمع عليهم، فرايتهم القليـــل، ورايت عملهم كما قال الرسول (ص) ((بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريبـــاً كما بدأ فطوبى للغرباء)) نويلاتي، هيام، الغزالي حياته عقيدته، ص 28.

16- الغزالي، المنقذ من الظلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، ترجمة إلى الفرنسية (فريد جبر)، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959، ص 35.

17- القادري، أبو بكر، لمحات من تاريخ حياة حجة الإسلام أبـــي حامد، الأمـــام الغزالي، ص 142.

18- الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 36.

19- الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 35.

20- الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 38.

21- الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 36.

22- محمود، د. عبدالحليم، قضية التصوف المنقذ مـــن الضـــلال، دار المعـــارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1988، ص 372.
23- المحمدي، د. عبد القادر موسى، الاغتراب في تراث صوفية الإسلام ((دراسة معاصرة))، بيت الحكمة، بغداد، الطبعة الأولى، 2001، ص 112.
24- الغزالي، أيها الولد، ص 19.
25- الغزالي، أيها الولد، ص 9.
26- الاعسم، د. عبدالامير، الفيلسوف الغزالي، ص 94.
27- الغزالي، أيها الولد، ص 12.
28- الغزالي، ابو حامد محمد بن محمد بن محمد، فضائح الباطنية، تحقيـــق وتقـــديم عبدالرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1984، ص 109.
29- الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 40.
30- الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، دار احياء التـــراث العربـــــي، بيروت، الطبعة الاولى، 2003، ص 76
31- قاسم، محمود، دراسات في الفلسفة الاسلامية، دار المعارف، مصر، الطبعـــة الثانية، 1967. ص 166.
32- الجرجاني، التعريفات، ص 8.
33- قاسم، محمود، دراسات في الفلسفة الاسلامية، ص 168
34- المصدر نفسه، ص 165
35- مدكور، د. إبراهيم بيومي، في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه دار المعارف، مصر، 1968، ص 62.
36- الرجا، السيد حسين، التصوف في البداية والتطرف في النهاية، مؤسسة الفكر الاسلامي، بيروت، الطبعة الاولى، 2003، ص 121.
37- اليازجي، د. كمال، نصوص فلسفية ميسرة من التراث العربـــي الفكـــري، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1968، ص 213.
38- اليازجي، د. كمال، معالم الفكر العربـــي، دار العلم للملايـــين، بـــيروت، الطبعة الخامسة، 1974، ص 280.

39- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالالفاظ العربيـــة والانكليزيـــة والفرنســية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، الجزء الاول، 1971، ص 513.

40- زيادة، د. معن، الموسوعة الفلسفية العربية (المدارس والمذاهب والاتجاهـــات والتيارات)، معهد الانماء العربـــي، الطبعة الاولى، المجلد الثاني، القسم الاول، 1988، ص 535.

41- لالاند، اندريه، موسوعة لالاند، تعريب خليل احمـــد خليـــل، منشـــورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، المجلد الثاني، 2001، ص 762.

42- ((لا يرضى دوركايم بان يكون ما يميز الدين بالخارق للطبيعة، فـــان تصـــور الخارق للطبيعة يستدعي تصور مقابله أي (الطبيعي) فما يكون لنا ان نقـــول في امر انه خارق للطبيعة حتى يكون لنا من شعور بان للاشياء نظاماً طبيعياً، .بمعنى ان شؤون الكون مرتبطة فيما بينها بروابط ضرورية تسمى نـــواميس، والدين اقدم نظام عرفه الانسان فلا يعقل ان يكون قائمـــاً علـــى الخـــارق للطبيعة، ولا ان يكون الخارق للطبيعة هو المميـــز للـــدين ممـــا عـــداه))، عبدالرزاق، مصطفى، الدين والوحي والاسلام، دار احياء الكتب العربيـــة، القاهرة، 1945، ص 14.

43- ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الجزء الثاني عشر، 1955، ص 510.

44- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج2، ص 227.

45- العوا، د. عادل، فلسفة الاخلاق في الاسلام (بحث منشور في مجلة دراســـات اسلامية)، لنخبة من المفكرين والباحثين، تحرير د. فهمي جدعان، منشورات جامعة اليرموك، الاردن، الطبعة الاولى، 1983، ص 157

46- يترجم الدكتور جميل صليبا مصطلح الكرامـــة باللاتينيـــة إلى ((Dignitas)) ويبدو ان معنى هذا المصطلح له دلالة محددة في فلسفة الاخـــلاق، صـــليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي، ج2، ص 227، اما مدلوله الصوفي فهو مختلـــف كما ترجمه بلا ثيوس إلى ((Charisma))، بلاثيوس، اسين، ابـــن عربـــي

حياته ومذهبه، ترجمة د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويتية، دار القلم، بيروت، 1977، ص 193.
47- بلاثيوس، اسين، ابن عربـــي حياته ومذهبه، ص 193
48- الجرجاني، التعريفات، ص 150
49- النقشبندي، الشيخ امين علاء الدين، ما هو التصوف، ترجمة د. محمد شريف احمد، تقديم العلامة الشيخ عبدالكريم المدرس، الدار العربية، بغـــداد، 1988، ص 160.
50- الجبوري، د. نظلة احمد نائل، خصائص التجربة الصوفية في الاسلام (دراسة ونقد)، بيت الحكمة، بغداد، الطبعة الاولى، 2001، ص 389.
51- الاشعري، الامام ابـــي علي بن اسماعيل، مقالات الاســـلاميين واخـــتلاف المصلين، تحقيق د. نواف الجراح، دار صادر، بيروت، الطبعة الاولى، 2006، ص 243.
52- القشيري، الرسالة القشيرية، ص 273.
53- الجابري، د. محمد عابد، نقد العقل الاخلاقي العربـــي، (دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية)، مركز دراسات الوحـــدة، بـــيروت، الطبعـــة الاولى، الجزء الثالث، 2001، ص 457.
54- نيكلسون، الصوفية في الاسلام، ترجمة نور الدين، مكتبة الخانجي، القـــاهرة، 1951، ص 119.
55- الشهرستاني، ابـــي الفتح محمد عبد الكريم بن ابـــي بكر احمد، تعديل وتقديم، صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 2002، ص 45.
56- ديورانت، ول، قصة الحضارة (عصر الايمان)، ترجمة محمد بدران، دار الجيل، بيروت، الجزء الثالث عشر، ص 216.
57- الجبوري، د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص 390.
58- القشيري، الرسالة القشيرية، ص 157
59- القشيري، الرسالة القشيرية، ص 159.
60- نيكلسون، الصوفية في الاسلام، ص 132.

61- الجرجاني، التعريفات، ص 206.

62- عفيفي، د. ابو العلا، الملامتية والصوفية واهل الفتوة، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1945، ص 283.

63- عفيفي، د. ابو العلا، الملامتية والصوفية واهل الفتوة، ص 40

64- نيكلسون، الصوفية في الاسلام، ص 126

65- الحسيني، السيد محمود ابوالفيض، جمهرة الاولياء واعلام اهل التصوف، مطبعة القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، الجزء الاول، 1967، ص 105

66- القشيري، الرسالة القشيرية، ص 274.

67- الجبوري، د. نظلة، خصائص التجربة الصوفية، ص 390

68- اذا كان للصوفية انواع للكرامات، فان الشعراء ايضاً كان لهم ذلك الا ان احدهم بالغ بعض الشيء بادعائه النبوة وهو المتنبي فان الدكتور كامل مصطفى الشيبي يرى ((ان ياخذ ادعاء المتنبي بالنبوة ويحمل ذلك محمل الجد، والواقع فقد ذكره المعري نفسه، وكان من اعظم المعجبين به، حتى صنف لديوانه تفسيراً اسماه (معجز احمد) ذكر فيه المتنبي نبوته وكراماته ومخاريقه ومنها، ركوبه ناقة صعبة، وابراؤه جريحاً بريقه، ووقوفه تحت المطر دون ان يبتل، وهذا ما ذكر بحق المتنبي مما دعى مصطفى عبد الرازق ان يعتبر المتنبي فيلسوفاً بينه وبين نيتشه تشابهاً))، الشيبي، د. كامل مصطفى، الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري، دار التضامن، بغداد، 1966، ص 203.

69- القشيري، الرسالة القشيرية، ص 275.

70- الجبوري، د. نظلة احمد، خصائص التجربة الصوفية، ص 292

71- الجزار، د. احمد محمود، قضايا وشخصيات صوفية، منشأة المعارف، الاسكندرية 2001، ص 206

72- بلاثيوس، اسين، ابن عربي، ص 195

73- طه، عمر فائز، النثر الصوفي، (دراسة فنية تحليلية)، دار الشؤون الثقافية، العراق، 2004، ص 179

74- المكي، ابو طالب محمد بن ابـــي الحسين على بن العباس، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، دار الفكر، بيروت، ص 50

75- بدوي، د. عبدالرحمن، شهيدة العشق الالهي (رابعة العدوية)، مكتبة النهضة المصرية، مصر، الطبعة الثانية، 1962، ص 95.

76- النقشبندي، ما هو التصوف، ص 66.

77- السراج، ابن نصر عبدالله بن علي، اللمع في التصوف، تصـــحيح رونالـــد نيكلسون، مطبعة ابريل، لندن، 1914، ص 318.

78- الشهرستاني، الملل والنحل، ص 82.

79- البغدادي، الامام ابـــي منصور عبدالقاهر بن ظاهر التميمي، اصول الـــدين، مطبعة الدولة، استانبول، الطبعة الاولى، 1928، ص 170.

80- ابن عربـــي، محي الدين محمد بن علي الحاتمي، فصوص الحكم، تحقيق وتعليق د. ابوالعلا عفيفي، القاهرة، ج2، 1954، ص 177

81- الغزالي، المعارف العقلية، ص 38.

82- الغزالي، ابو حامد محمد بن محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقـــاد، مكتبـــة مصطفى الحلبـــي، القاهرة، الطبعة الاخيرة، ص 301.

83- الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 40.

84- الجرجاني، التعريفات، ص 66

85- الجرجاني، التعريفات، ص 88

86- الاعسم، د. عبدالامير، الفيلسوف الغزالي، ص 99

87- الغزالي، احياء علوم الدين، ج3، ص 23

88- الجرجاني، التعريفات، ص 179

89- ((الكشف في اللفظ رفع الحجب، وفي الاصطلاح الاطلاع علـــى مـــا وراء الحجب من المعاني الغيبية والامور الحقيقية وجوداً وشـــهوداً))، الجرجـــاني، التعريفات، ص 151.

90- ((المشاهدة تطلق على رؤيا الاشياء بدلائل التوحيد، وتطلق بازائه على رؤية الحق بالاشياء)) الجرجاني، التعريفات، ص 174

91- العيد، د. عبداللطيف محمد، التصوف في الاسلام واهم الاعتراضات عليه، المتحدة للطباعة، مصر، الطبعة الثانية، 1999، ص 132.

92- قاسم، د. محمود، دراسات في الفلسفة الاسلامية، ص 158، ص 162.

93- الجبوري، د. نظلة احمد، خصائص التجربة الصوفية، ص 39.

94- ((الالهام ما يلقى في الروح بطريق الفيض، وقيل انه ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال باية، ولا نظر في حجة، الجرجاني، التعريفات، ص 27.

95- زيادة، د. معن، الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، ص 392.

96- ((فرق الغزالي بين معرفة الفلاسفة ومعرفة المتصوفة، فمعرفة الفلاسفة تاتي عن طريق الحواس، والعقل، واما معرفة الصوفية تاتي عن طريق اطلاع قلوبهم الصافية على عالم الملكوت، فاذا عقلت الحواس تعطلت معرفة الفلاسفة، واذا دانت المعاصي على مراة القلب تعطلت معرفة الصوفية))، الشرباصي، احمد، الغزالي والتصوف الإسلامي، دار الهلال، ص 175.

97- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، 167.

98- قمير، الاب يوحنا، دراسة مختارة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة الثالثة، طبعة مزيدة ومنقحة، ج1، 1965، ص 12.

99- ((ان اشتراط الغزالي اليقين في المعرفة ووضوح الافكار وانكشافها للعقل ببداهة، تذكرنا بطريقة ديكارت القائمة على القواعد الاربع)) نويلاتي، هيام، الغزالي، ص 20

100- الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 35، قارن قمير، الاب يوحنا، دراسة مختارة، ص 11.

101- الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 41.

102- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 95.

103- الغزالي، احياء علوم الدين، ج3، ص 24.

104- قاسم، د. محمود، دراسات في الفلسفة الاسلامية، ص 162.

105- قاسم، د. محمود، دراسات في الفلسفة الاسلامية، ص 163.

106- الغزالي، احياء علوم الدين، ج3، ص 22.
107- الغزالي، احياء علوم الدين، ج3، ص 25.
108- محمود، د. عبدالحليم، قضية التصوف، ص 254.
109- الغزالي، احياء علوم الدين، ج3، ص 24.
110- الغزالي، احياء علوم الدين، ج3، ص 18.
111- صليبا، جميل، ج1، ص 605.
112- القشيري، الرسالة القشيرية، ص 304.
113- قريب الله، د. حسن الفاتح، الحياة الفكرية في ضوء الفلسفة الاسلامية، مطبعة الامانة، مصر 1978، ص 106.
114- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، دراسة احمد الزعبي، دار الارقم، بيروت، ص 528.
115- الغزالي، احياء علوم الدين، ج3، ص 23.
116- الغزالي، احياء علوم الدين، ج3، ص 132.
117- الغزالي، أحياء علوم الدين، ج3، ص 24.
118- الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، طبعة ايران، 1382هـ، ص 383
119- الجرجاني، التعريفات، ص 138.
120- زيادة، د. معن، الموسوعة الفلسفية العربية، ج3، ص 197.
121- ابن عربي، فصوص الحكم، ج2، ص 122.
122- النقشبندي، ما هو التصوف، ص 45.
123- الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 39.
124- الاعسم، د. عبد الامير، الفيلسوف الغزالي، ص 111.
125- بلاثيوس، اسين، ابن عربي، ص 222.
126- الجبوري، د. نظلة احمد، خصائص التجربة الصوفية، ص 40.
127- الجابري، محمد عابد، نقد العقل الاخلاقي العربي، ج3، ص 436.
128- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج1، ص 649.

129- المرزوقي، ابو يعرب، مفهوم السببية عند الغزالي، دار بو سلامة للطباعة والتوزيع، تونس، الطبعة الاولى، 1978، ص 106.

130- المرزوقي، ابو يعرب، مفهوم السببية عند الغزالي، ص 301.

131- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 239.

132- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 238.

133- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 248.

134- المرزوقي، ابو يعرب، مفهوم السببية عند الغزالي، ص 29.

135- الجبوري، د. نظلة احمد، خصائص التجربة الصوفية، ص 396.

136- يشير الشهرستاني في الملل والنحل إلى الوهم ويرجع به إلى الهنود والبراهمة والوهم له اثراً عجيباً في تصريف الاجسام والتصرف في النفوس، اليس الاحلام في النوم تصرف الوهم في الجسم؟ اليست اصابة العين تصرف الوهم في الشخص؟ والوهم اذن تجرد عمل اعمالا عجيبة، الشهرستاني، الملل والنحل، ص 45.

137- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 382.

138- المرزوقي، ابو يعرب، مفهوم السببية عند الغزالي، ص 36.

139- الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 32.

140- الغزالي، احياء علوم الدين، ج3، ص 18.

141- الاعسم، د. عبدالامير، الفيلسوف الغزالي، ص 123.

142- المرزوقي، ابو يعرب، مفهوم السببية عند الغزالي، ص 156.

143- الغزالي، احياء علوم الدين، ج3، ص 18.

مختار السبزواري
في وحدة الوجود

د. حسام العبيدي
جامعة الكوفة/فلسفة

توطئة:

ان مشكلة الوجود إحدى المشكلات الفلسفية وأقدمها اذ مثّلت محوراً أساساً للفلسفة التقليدية، حيث امتازت فلسفة القدماء بأنها فلسفة وجودية تناولت بالبحث المبدأ الذي صدر عنه الوجود والمصير الذي ينتهي اليه، فأرسطو يعرّف الفلسفة الاولى: ((بأنها البحث في الوجود بما هو موجود))[1] وهكذا شغل البحث عن الوجود وعلله الاولى وغايته القصوى حيزاً كبيراً في الفلسفة الاسلامية، وقريباً من تعريف أرسطو نجد الفارابي يعرّف الفلسفة: ((إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة))[2].

وفي الواقع ان أية فلسفة أو عقيدة لابد أن تكون مبنية على تفسير معين للوجود، يمثّل هذا التفسير أساساً لها، بمعنى أنه لابد لها من بناء رؤية عامة حول الكون، تكون قاعدتها الأساس في تكوين نمطها ونسقها الفلسفي[3].

---

(1) الطويل، د. توفيق. اسس الفلسفة. ط6. دار النهضة العربية. القاهرة. 1976. ص 228 وص 229.

(2) الفارابي. الجمع بين رأيي الحكمين. تقديم وتعليق د. علي بو ملحم. دار ومكتبة الهلال. ص 28.

(3) مطهري، مرتضى. الرؤية الكونية التوحيدية، طبعة أوفسيت، مكتبة مسلم ابن عقيل. النجف الاشرف. ص 8.

واذ يشترك العرفان النظري مع الفلسفة في أن كليهما يريد تفسير حقيقة الوجود وتوضيحها، الا أن هناك اختلافاً بينهما، ليس في الأدوات والمنهج وحسب، حيث تبين مما سبق ذكره في المباحث التمهيدية أن وسيلة الفيلسوف ومنهجه الاستدلال العقلي والمنطقي بينما العارف وسيلته وأداته القلب والتصفية والتهذيب، بل ان فارقاً جوهرياً آخر بينهما فالفلسفة تريد من نظرية الوجود ان تكوّن تصوراً شاملاً ورؤية كونية مدركة ذهنياً، بينما العرفان النظري لا يكتفي بمجرد صورة عن الوجود في الذهن، انه يسعى إلى إزالة الفواصل والحجب بين العارف وبين المبدأ الأعلى للوجود للفناء في بساط القرب عن ذاته، اذن الفيلسوف يكتفي بتصوره الذهني عن الوجود بشكل عام، والعارف يريد أن يستشعره بوجدانه[4].

وعلى هذا فان البحث في نظرية الوجود عند العرفان النظري يمكن أن ننظر إليه من زاويتين- الأولى أنه يمثّل الأساس الميتافيزيقي الذي يبرر ويسوّغ تلك الحركة الباطنية نحو الاتصال بالوجود الحق - والزاوية الاخرى، أن التفسير العرفاني للوجود هو نفسه منتج عرفاني تم الكشف عنه بالمعرفة الذوقية والشهود.

هذا زيادة على أن نظرية الوجود في طريقة الحكمة المتعالية خصوصاً تكتسب أهميتها بملاحظة خصوصيتين - أما الاولى فهي تجعل الوجود نقطة انطلاقها في التفكير الفلسفي مع اعطاء الأهمية لنقطة الانطلاق هذه كعنصر أساس في الرؤية الكونية العامة بغية تشييد صرح فلسفي مستند اليها، ثم ينتهي المطاف اخيراً إلى العودة إلى النقطة نفسها التي انطلقت منها، فتنتهي إلى الوجود كما بدأت به، فيشكّل الانطلاق والرجوع حركة دائرية تتمثل بقوسي النزول والصعود. لقد جعلت الحكمة المتعالية مشكلة الوجود مدار فلسفتها بوصف الوجود هو أشرف الأشياء.

أما الخصوصية الاخرى فهي ابتناء المسائل الفلسفية على الاسس والقوانين الوجودية التي كانت بمثابة الأصول الأولية لنسق فلسفي مترابط الأجزاء يبدو

---

(4) مطهري، مرتضى. العرفان. ص 21-23 وقارن خفاجي، محمد عبد المنعم. دراسات في التصوف الاسلامي. ص 35.

شبيهاً بالأنساق الرياضية التي تبتديء سيرها من مجموعة قضايا ضرورية، هكـــذا كانت الحكمة المتعالية طريقة منطقية رياضية تستخلص قضاياها جميعاً من قضـــايا عدة مبدئية حول حقيقة الوجود[5].

وعلى المنوال نفسه تابع السبزواري هذه الطريقة المنطقية الرياضـــية في بنـــاء منظومته الفلسفية.

وسيتناول هذا الفصل أبرز مسائل نظرية الوجود التي كانت من جهة مثـــار جدل فلسفي خلال قرون طويلة من التفلسف الوجودي، ومن جهة اخرى كانت محل نـــزاع محتدم بين الفلاسفة والصوفية وبين المتكلمين وعلماء الشيعة عمومـــاً (علماء الرسوم) لما فيها من تقاطعات مع تعاليم الشريعة – ولو من وجهـــة نظـــر علماء الشيعة – لنقف على ملامح العرفان الشيعي الجديد في محاولته التوفيقية بين الفلسفة والدين.

المبحث الأول: أصالة الوجود

أولاً: معنى أصالة الوجود

مسألة أصالة حقيقة الوجود تمثل أساساً رئيساً ومهماً لمباحث نظرية الوجود، وهي الأصل الأولي الذي تبتني عليه كثير من مسائل الفلسفة والعرفان. و لم تكـــن هذه المسألة بعنوانها الصريح متناولة في فلسفة القدماء، وقد ظهرت لأول مـــرة في تاريخ الفلسفة الاسلامية في عصر الميرداماد[*] وتلميذه صدر الـــدين الشـــيرازي بصيغة تساؤل مفاده هل الأصيل الماهية أو الوجود؟ حينها تبنى الميردامـــاد القـــول

---

(5) ينظر: في هذه الفقرة والفقرة التي سبقتها خواجوي، محمد. في مقدمته لكتاب مفـــاتيح الغيب. صدر الدين الشيرازي. ص 44 وص 45، وقارن هاني، ادريس. محنة التـــراث الآخر والنـــزعات العقلانية في الموروث الامامي. الغدير للدراسات والنشر. بـــيروت. ص 287. وكذلك: الطباطبائي، محمد حسين. أصول الفلسفة. ترجمة جعفر السبحاني. ط3. مؤسسة الامام الصادق. قم – ايران. 1384 هـــ. ش. ص 18.

(*) وهو السيد محمد باقر الحسيني (ت1040 هـــ) ويعرف بالمحقق الداماد وكان فيلسوف عصره وأبرز أساتذة الملا صدرا في العلوم العقلية. (ينظر: الأمين، محسن. اعيان الشيعة. تحقيق حسن الأمين. مجلد 9. دار التعارف للمطبوعات. بيروت. 1983. ص 322).

بأصالة الماهية وتابعه في ذلك الشيرازي في أول الأمر ثم عدل عن هذا الرأي وخالفه بشدة بعدما ادعى انكشاف المسألة له انكشافاً عرفانياً سيكون فاتحة لكشوفات عرفانية أهمها التوحيد الوجودي - كما سيتضح هذا لاحقاً - الأمر الذي جعله يقيم البراهين القاطعة لإثباتها ويفرد لها حيزا من اهتمامه لإيضاحها وحل رموزها والكشف عن غوامضها مما أكسبها قوة بحيث صارت مختار جل الحكماء من بعده، وبهذا استحق الملا صدرا أن يذكر بأنه أول من قال بأصالة الوجود بشكل واضح وصريح وأول من قررها بصورة جدلية تخرجها من عجزها والتباسها(6).

ولغرض الإحاطة بمعنى أصالة حقيقة الوجود واعتبارية الماهية لابد من تتبع مفرداتها، فما هو معنى الوجود؟ وما هو معنى الماهية؟ وما معنى الأصالة؟

أما مفهوم الوجود فهو بديهي يرتسم في الذهن ارتساماً فطرياً أولياً، ولا يحتاج إلى تعريف وقد اتفقت كلمة الفلاسفة منذ عصر ابن سينا إلى عصرنا الحاضر على بداهة مفهوم الوجود، وان اثبات حكم البداهة له ايضاً بديهي لا يحتاج إلى دليل، ولكن نجدهم يسوقون الأدلة على بداهته وما ذلك الا لمناقشة آراء المتكلمين، حيث كان هؤلاء (أعني المتكلمين) يذكرون في بحوثهم الفلسفية بعض الآراء والمسائل، ومن منطلق تشكيكهم في كثير من المسائل الفلسفية، حاولوا تنقيح تلك المسائل وتمحيصها وبالتالي ابداء آرائهم الخاصة بهم، والمخالفة لرأي الفلاسفة ومن جملتها ما نحن بصدده، أعني تحديد معنى الوجود (وكذا صنع بعض الفلاسفة)، استدل جمهور الفلاسفة في مقابل ذلك بأدلة عدة يثبتون بها عدم حاجة مفهوم الوجود إلى التعريف، بل يثبتون امتناع تعريفه وفقاً لقواعد التعريف المقررة في المنطق، وبعبارة اخرى يمكن أن نلخص بها أبرز ادلتهم، أن مفهوم الوجود أعم

---

(6) ينظر: الشيرازي، صدر الدين. الأسفار. ج1. ط1. منشورات طليعة النور. قم. 1425 هـ. ص 73 ومطهري، مرتضى. شرح المنظومة. ترجمة عبد الجبار الرفاعي. مراجعة طاهر الموسوي، ج1، ط1، مؤسسة البعثة، قم 1413. ص 64 وسبحاني، جعفر. صدر المتألهين مؤسس الحكمة المتعالية. ص 54 - 60، وكذلك: هاني، ادريس. محنة التراث الآخر. ص 294، وآل ياسين، د. جعفر. فيلسوف عالم. ط1. دار الأندلس. بيروت - لبنان. 1984. ص 219.

المفاهيم وأشملها كما أنه أعرف الأشياء فكيف يمكن تعريفه مع أن المعرِّف لابد أن يكون أعرف من المعرَّف (وهذه قاعدة منطقية).

إذن كل ما قيل في تعريفه هو من قبيل التعاريف اللفظية التي تكون بتبديل الألفاظ باخرى لغرض اخطار ذلك المعنى البديهي الأولي في الذهن[7]، وإلى هذا أشار السبزواري في منظومته[8] بقوله:

معرِّف الوجود شرح الاسم وليس بالحد ولا بالرسم

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء

وبهذا البيت الثاني ينبه السبزواري على أنه وان كان مفهوم الوجود بديهيا الا أن حقيقته وكنهه لا يمكن أن يتصور أصلاً ويعلل ذلك بقوله: ((اذ لو حصلت [حقيقة الوجود] في الذهن، فاما أن يترتب عليه آثارها، فلم يحصل في الذهن، اذ الموجود في الذهن ما لا يترتب عليه الآثار المطلوبة منه، واما أن لا يترتب فلم يكن حقيقة الوجود التي هي عين منشإية الآثار، وأيضاً كلما يرتسم بكنهه في الأذهان، يجب أن يكون ماهيته محفوظة مع تبدل وجوده، والوجود لا ماهيته له، ولا وجود زائد عليها حتى يزول عنها وتبقى نفسها محفوظة في الذهن))[9].

إن قوله (وكنهه في غاية الخفاء) يستحق أن نقف عنده قليلاً، فما الذي قصده؟ فان كان يقصد أن للوجود حقيقة لايمكن الوصول اليها، فهذا لا يتناسب بطبيعة الحال مع آراء أهل العرفان وغايتهم المنشودة، فهل كانت عبارته قاصرة[10] عن أداء المعنى المطلوب أو أن هناك توجيهاً آخر لمقصوده؟ يمكن توجيه[11] هذه

---

(7) ينظر: المظفر، محمد رضا. الفلسفة الإسلامية. اعداد محمد تقي الطباطبائي التبريزي. مؤسسة دار الكتب. قم. 1413 ه. ص 13، وينظر: مطهري. شرح المنظومة. ج1. ص 64، وايضاً: السبزواري، هادي. غرر الفرائد. تحقيق مهدي محقق وتوشي هيكوا يزوتسو. قسم الامور العامة. انتشارات دانشكاه طهران. طهران. 1369 هـ. ش. ص 42.

(8) شرح غرر الفرائد. قسم الامور العامة. ص 4.

(9) شرح غرر الفرائد. قسم الامور العامة. ص 42.

(10) كما نسب مطهري القول بذلك إلى بعض أساتذته، راجع: مطهري. شرح المنظومة. ج1. ص 44.

(11) يُنظر: مطهري. شرح المنظومة. ج1. ص 44.

العبارة بالتمييز بين نحوين من العلم (العلم الحصولي والعلم الحضوري)، أما الحصولي فهو الذي ((يعبّر عنه التصور وهو عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن، أو الصورة الحاصلة فيه))[12] وأما الحضوري فهو ليس بتصور، بل هو ((عبارة عن حضور تمام حقيقة الشيء العينية وهويته الخارجية للمدرِك))[13].

ويمكن أن يمثل له بادراك الألم أو اللذة لدى الانسان فهما من قبيل العلم الحضوري يعني الوجود العيني لهما نفسه لدى الانسان وليس تصورهما، وعلى هذا فالقول بأن كنه الوجود وحقيقته في غاية الخفاء يعني بنحو العلم الحصولي، ولكن يمكن أن تدرك حقيقة الوجود بالعلم الحضوري. ((ومن هنا تقترب الفلسفة من العرفان في فلسفة صدر المتألهين. فاذا قبلنا إمكان اقتراب الانسان من حقيقة الوجود بنحو العلم الحضوري في ذاته وباطنه فانه سيدرك كل الوجود بالعلم الحضوري أي يدرك حقيقة الوجود))[14].

أما الماهية فهي مصدر صناعي من السؤال عن الشيء بـ (ماهو). وأصلها اللغوي (ما هوية) ثم خففت لفظياً ويقصد بها ما يقال في جواب الشيء ما هو ((وهو بمعنى الكلي الذي يتكون في الذهن من خلال عملية استقرائية للجزئيات العيانية))[15]، إننا اذا واجهنا الأشياء المحيطة بنا، فان الذهن له القابلية على تحليل كل واحد منها إلى شيئين أحدهما الماهية والآخر الوجود، فالأشياء الموجودة كثيرة ومختلفة، كل واحد منها يمكن أن نصفه بأنه موجود، ويمكن أن نتصوره أو نصفه بأنه غير موجود، والصورة الذهنية التي تحصل عن تلك الأشياء هي ماهياتها، والماهيات متعددة بتعدد واختلاف الموجودات في الخارج، وفي الواقع أن الماهيات هي التي تجعل الأشياء متكثرة ومختلفة، وأن الأشياء المحيطة بنا -من جهة اخرى-

---

(12) شرح المصطلحات الفلسفية والكلامية. اعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الاسلامية. المجلد الأول. مؤسسة الطبع والنشر في الإستانة الرضوية المقدسة. مشهد - ايران. 1414 هـ. ص 241.

(13) المصدر السابق. ص 240.

(14) مطهري. شرح المنظومة. ج1. ص 44.

(15) هاني، ادريس. محنة التراث الآخر. ص 291.

نراها تمتلك شيئاً واحداً أو صفة واحدة هي الوجود في مقابل العدم، نعم يمكن أن نفرضها أو نتصورها غير موجودة (كما أسلفنا).

لم يبق الا أن نذكر معنى الأصالة، فهي ما يقابل الاعتبار، والمتصف بالأصالة هو الذي يكون منشأ الآثار الخارجية وما له إزاء في الخارج (أي خارج الذهن)، ويكون هو الواقع والطارد للعدم[16].

ثانياً: أدلة أصالة الوجود:

والآن يمكننا أن نعرض التساؤل الذي يشكل صميم هذه المسألة، أي الأمرين (الوجود والماهية) أحق بأن يتصف بالأصالة؟ أيهما يكون منشأ الآثار الخارجية؟ قبل الاجابة لنا أن نفرض الفروض والاحتمالات الآتية: -

1- أن يكون كلاهما اعتبارياً غير أصيل.
2- أن يكون كلاهما أصيلاً غير اعتباري.
3- أن تكون الماهية أصيلة والوجود اعتبارياً.
4- أن الأصالة للوجود والاعتبار للماهية.

أما الفرض الأول فهو واضح البطلان لأنه يعدّ الوجود والماهية أمرين ذهنيين، وينفي واقعية أي منهما وعينيته، وهذا مخالف للوجدان كما أنه خلاف الأصل البديهي الذي يمثّل نقطة البداية في البحث الفلسفي الذي يؤمن بوجود واقعي يسعى إلى كشفه، لذا لم يتبن هذا الفرض أحد من الفلاسفة والمتكلمين، وربما لذلك ايضاً استبعده السبزواري، ولم يذكره. أما الفروض الثلاثة الاخرى فهي التي وقع فيها الخلاف والنزاع الفلسفي، والجدير بالذكر أن هناك من ذهب إلى التفصيل بين واجب الوجود فقال بأصالة وجوده وبين الممكنات فقال بأصالة الماهية فيها. ولمزيد بيان وتوضيح لمحل النزاع علينا أن لا نغفل عن ذكر ما لا

(16) ينظر: كاشف الغطاء، الشيخ علي. تعليقات على شرح السبزواري للمنظومة. مخطوطة في مؤسسة كاشف الغطاء العامة. ص 6. وكذلك ينظر: مطهري، مرتضى. شرح المنظومة المختصر. ترجمة عمار أبو رغيف. ط1. مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر. ص 38.

خلاف فيه، إذ ان الشيء الواحد في الأعيان له هوية متحققة واحدة شخصية، ولكن بالتعمل الذهني يُنتزع من هذه الهوية الشخصية مفهومان: (مفهوم الوجود ومفهوم الماهية) كل واحد منهما يكون حاكياً عن تلك الهوية ويشار به اليها، فهذا المقدار لم يقع فيه نزاع لكن الخلاف والنزاع في أي من المفهومين يكون حاكياً عن الهوية المتحققة، وبلا وساطة فيكون المفهوم الآخر حاكياً عنها بوساطة الأول وبتبعيته له[17].

وبعبارة نقترب فيها من مختار السبزواري، فان الماهية من حيث هي هي وفي مرتبة نفسها، وقبل أن نلحظها منسوبة إلى جعل الجاعل (أي علتها) لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم، كما أنها ليست كلية وليست جزئية، وليس لها أي أثر، وهذا أمر ليس قابلاً للنزاع، أما اذا لاحظناها منسوبة إلى الجاعل وبعد ((اكتسابها حيثية خارجية باسم الوجود، يقع الكلام في ما هو الأصيل هل هو نفس الماهية الحاملة للحيثية، أو نفس الحيثية العارضة التي اضفت على الماهية تحققاً وعينية، فالقائل بأصالة الماهية يقول بالقول الأول والقائل بأصالة الوجود يقول بأن الأصيل هو الحيثية العارضة))[18]. وأشار السبزواري في منظومته إلى مختاره في المسألة حيث قال نظماً[19]:

إن الوجود عندنا أصيل　　　دليل من خالفنا عليل

فلم يشر في نظمه إلى أصالة الوجود والماهية معاً (وهو الفرض الثاني بحسب ما ذكرناه آنفاً). وقد قال في شرحه: ((ولم يقل أحد من الحكماء بأصالتهما معاً. اذ لو كانا أصيلين لزم أن يكون كل شيئين متباينين[...]ولزم أن لا يكون الوجود نفس تحقق الماهية وكونها، وغير ذلك من التوالي الفاسدة))[20]. أما قوله: (دليل

---

(17) ينظر: المظفر، محمد رضا. الفلسفة الاسلامية. ص 16 وص 17.

(18) سبحاني. جعفر. صدر المتألهين مؤسس الحكمة المتعالية. ص 63. ويلاحظ السبزواري في تعليقه على الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي. ج1. ط1. منشورات طليعة النور. قم. 1425 هـ. ص 64.

(19) شرح غرر الفرائد. قسم الامور العامة. ص 4.

(20) شرح غرر الفرائد. قسم الامور العامة. ص 43.

من خالفنا عليل) فهو اشارة إلى مذهب شيخ الإشراق السهروردي[*]، والسبزواري يرد أدلة القائلين بأصالة الماهية ويعدّها أدلة غير ناهضة لاثبات مطلوبهم ومن جملة ما استدلوا به هو ((أن الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان، لكان موجوداً، فله أيضاً وجود، ولوجوده وجود إلى غير نهاية، وهو مزيف بأن الوجود موجود بنفس ذاته، لا بوجود آخر، فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية))[21].

ثم أشار إلى بعض الأدلة على الرأي المختار بأبيات[22] منها:

لأنه منبع كل شرف والفرق بين نحوي الكون يفي

أي أن الوجود مصدر كل خير، واتفق المتكلمون والحكماء على أن الوجود خير والعدم شر، وما اتفاقهم هذا الا لبداهة القضية، فكيف يمكن لنا بعد علمنا بداهة بخيرية الوجود أن نحكم عليه بالاعتبارية وعدم الأصالة مع أن المفهوم الاعتباري لا شرف ولا خير فيه!

والدليل الثاني في الشطر الثاني من البيت اعلاه، مفاده أن الوجود على نحوين: وجود خارجي ووجود ذهني وهذا التمايز بين نحوي الوجود كاف في اثبات أصالة الوجود فإذا كانت الماهية في وجودها الخارجي هي الأصيلة وهي منشأ الآثار المطلوبة منها في الخارج، فهذا يعني أنها أيضاً تترتب الآثار الخارجية على وجودها الذهني؛ لأن الماهية واحدة لا يفترض أن يكون فيها تفاوت أو تشكيك أو اختلاف، فمثلاً هذه النار التي نشاهدها أمامنا، فإذا قلنا أن ماهية النار هي الأصيلة وهي منشأ الاحراق فكذا يلزم أن تكون ماهيتها في الذهن حارقة، والحال أن الأمر ليس كذلك بل ان آثار الوجود الذهني غير آثار الوجود الخارجي، فلكل آثاره الخاصة والضرورة تقتضي بوجود الفرق بين الوجودين وهذا بحد ذاته كافٍ لإثبات أصالة الوجود[23].

(*) ذكرنا سابقاً أن مسألة أصالة الوجود أو الماهية لم تبحث بشكل واضح وصريح وأن ما ينسب إلى السهروردي من قول بأصالة الماهية انما هو مستنتج ومستنبط من بعض ابحاثه، راجع: مطهري. شرح المنظومة. ج1. ص 65 وص 66.

(21) السبزواري. شرح غرر الفرائد. قسم الامور العامة. ص 43.

(22) المصدر السابق. ص 4.

(23) ينظر: مطهري. شرح المنظومة المختصر. ص 40.

وبعد هذين الدليلين يسوق السبزواري أدلة أربعة أخرى تباعاً، وما ذلك منه الا لشدة اهتمامه بتثبيت دعائم هذا الأصل تبعاً لمذهب الحكمة المتعالية وعليه فمن الطبيعي أن تكون تلك الأدلة تلخيصاً شافياً لاستدلالات صدر الدين الشيرازي التي عرضها في مؤلفاته المختلفة ولا سيّما في كتابه (المشاعر) بيد انني هنا سأكتفي بذكر آخرها ليكون نهاية المطاف في هذا المبحث، وسنلاحظ أن هذا الدليل الأخير يُظهر مدى ترابط مسألتي أصالة الوجود ووحدته في الفلسفة المتعالية، ومنظومة السبزواري حيث قال[24]:

لو لم يؤصل وحدة ما حصلت   إذ غيره مثار كثرة أتت

ما وحد الحق ولا كلمته   الا بما الوحدة دارت معه

من الأمور التي تقررت في المنطق أن القضية الحملية المتألفة من الموضوع والمحمول لابد فيها من جهة اتحاد بين المحمول والموضوع ليصح الحمل[*]، وأنه لابد أيضاً من جهة تغاير بينهما حذراً من لزوم لغويتها، وعدم الفائدة بالاخبار عن الشيء بنفسه، فلو قلنا بأن الماهية هي الأصيلة والوجود اعتباري فهذا معناه أن الماهيات حقائق متباينة ومستقلة متغايرة فيما بينها وليس هناك أي جهة اتحاد بين ماهية واخرى وبالتالي لا يصح حمل الماهيات بعضها على بعض، أما لو قلنا بأصالة الوجود فسوف تكون وحدة وجودية مصححة لحمل الماهيات المتكثرة بعضها على بعض التي من شأنها الاختلاف والتغاير وهذه الشأنية هي المصححة للغيرية المطلوبة في الحمل، وان أصالة الوجود هي المصححة لجهة الوحدة، اذن ((الوجود مركز يدور عليه فلك الوحدة))[25] والماهيات هي التي ((تثير غبار الكثرة في الوجود))[26].

---

(24) شرح غرر الفرائد. قسم الامور العامة. ص 4.

(*) المقصود بالحمل هنا الحمل الشايع الصناعي الذي يكون التغاير فيه بين الموضوع والمحمول تغايراً مفهومياً فنحتاج إلى مصحح الاتحاد، بينما يكون الاتحاد بينهما في الحمل الذاتي الأولي حاصلاً بين المفهومين ونبحث عن مصحح للغيرية. راجع: المظفر، محمد رضا. المنطق. ج1. مطبعة النعمان. النجف الأشرف. ص 91.

(25) السبزواري. شرح غرر الفرائد. قسم الامور العامة. ص 45.

(26) المصدر السابق. ص 45.

ثم يربط السبزواري مسألة أصالة الوجود بمسألة التوحيد وهي مسألة عقائدية وعرفانية تمثل أسّ المسائل على حد تعبيره، ولا تتم الا على القول بأصالة الوجود، بيان ذلك هو، في توحيد الذات المقدسة يذكر كدليل على نفي الشريك له تبارك وتعالى، أنه لا يمكن فرض التعدد في واجب الوجود فان فرض هناك واجبان، فاما ان يتحدا من جميع الوجوه، وهذا خلاف الفرض لأن الاتحاد من جميع الوجوه يعني الوحدة وعدم التعدد، واما أن يتمايزا ويفترقا فعندها لابد من وجود جهة اشتراك بينهما واخرى جهة افتراق فيكون كل واحد منهما مركباً من أمرين (جهة الاشتراك وجهة الافتراق)، والتركيب فرع الاحتياج إلى ما يحصل به التركيب، والاحتياج خلاف فرض واجب الوجود غنياً لا يحتاج إلى شيء، إذن تعدد الواجب محال.

ولكن كيف يرتبط هذا الدليل مع أصالة الوجود بحيث لولاها لما تم؟ انه لو كانت الماهية هي الأصيلة فهذا يعني أن ماهية كل واحد من الواجبين المفروضين حقيقة مستقلة بذاتها لا تحتاج إلى جهتين (اشتراك وافتراق) بل هما متباينان أصلاً من دون أن يكون اشتراك بينهما، وهذا يعني عدم لزوم التركيب فلا يستقيم استدلالهم آنذاك على التوحيد. هذا في توحيد الذات أما في توحيد الصفات فإنه ((اذا كان الوجود اعتبارياً، لا يمكن أن يحكم العقل بأن مفاهيم العلم والارادة والقدرة وغيرها من الصفات الحقيقية واحدة، ولا هي مع الذات المقدسة الوجوبية واحدة، اذ المفروض أن لا جهة واحدة، هي الوجود، فيها حتى تكون هي في مقام وجودها واحدة، وفي مرتبة مفاهيمها متغايرة كل مع الآخر، والكل مع الذات المقدسة الموصوفة بها لأنها أيضاً على هذا التقدير ماهية من الماهيات. فيلزم الكثرة حسب كثرة الصفات مع الذات))[27]. وهكذا هي الحال مع افعاله وكلمته (تبارك وتعالى) فلم تكن الأفعال الصادرة عنه الاّ ماهيات متخالفة، فلو كانت هي الأصيلة لم يحصل توحيد في الأفعال.

وعلى هذا الأساس الذي شُيّد بكل متانة بعد تفنيد دليل الخصم، جعل السبزواري الوجود الأصيل مدار الوحدة، ((بل هي عينه، أصيلاً، فانه يتوافق فيه المتخالفات، ويشارك فيه المتمايزات، وهو الجهة النورانية التي إنطمس فيها

(27) السبزواري. شرح غرر الفرائد. قسم الامور العامة. ص 46.

الظلمات، وهو كلمته ومشيته ورحمته وغيرها من الصفات الفعلية))[28].

وهذه انتقالة رائعة إلى الاعتقاد بوحدة الوجود بثوب جديد وصياغة امتازت بخصوصيتها عن مذهب ابن عربي واتباعه في المسألة، لذا كان لزاماً علينا أن نفرد المبحث الآتي لبيان المذاهب في وحدة الوجود قبل بيان مختار السبزواري فيها.

المبحث الثاني: المذاهب في وحدة الوجود:

تعد مسألة وحدة الوجود من أهم مسائل العرفان عند المسلمين بعد مسألة أصالة الوجود وكان للعرفان النظري اسهام كبير في اغناء البحث في كلتا المسألتين وسحبهما إلى بساط البحث الفلسفي أيضاً، وليس المقصود بالمسألة هذه في العرفان النظري اثبات وحدة للعالم وحسب، أو اثبات حقيقة واحدة للعالم وخالقه من دون بيان سنخ تلك الحقيقة، كما تبنت بعض الفلسفات حديثاً وقديماً البحث في هاتين المسألتين[29]، بل المقصود هنا الاجابة عن تساؤل يمكن أن نعرضه بالآتي: هل يمكن أن تكون حقيقة وجود كل من العالم وخالقه حقيقة واحدة نثبت بها وحدة سنخية بينهما؟ في الاجابة أقوال أربعة[30]:

1 - نسب[31] السبزواري إلى الفلاسفة المشائيين القول بكثرة الوجود المحضة، أو ما يعبر عنه بـ (كثرة الوجود والموجود) قال في منظومته[32]:

---

(28) السبزواري. شرح غرر الفرائد. قسم الامور العامة. ص 46.

(29) ينظر: مطهري. شرح المنظومة المختصر. ص 47، وأيضاً شرحه المطول. ج1. ص 162 و163.

(30) ذكر السبزواري في تعليقه على الأسفار والشواهد الربوبية أربعة أقوال في المسألة ولكنه في المنظومة ذكر ثلاثة منها ولم يذكر القول (بوحدة الوجود والموجود معاً) الذي نسبه إلى الصوفية في تعليقاته. راجع: تعليقاته على الأسفار. ج1. ص 92. وتعليقته على الشواهد الربوبية لصدر الدين الشيرازي. تصحيح وتقديم جلال الدين الاشتياني. مؤسسة التاريخ العربي. ص 473 وص 474.

(31) لم يكن أحد من الفلاسفة قد صرح بهذا الرأي الا أنه استنتجه من أقوالهم استنتاجاً بل ربما وجه كلامهم بعيداً عن ظاهره ونظير هذا مرّ في مسألة أصالة الوجود، ولمزيد تفصيل يراجع: مطهري. شرح المنظومة. ص 173 وص 174 وص 186 وص 187 وص 189 وص 190.

(32) شرح غرر الفرائد. قسم الأمور العامة. ص 5.

((وحاصله: أن كثرة الموجودات أمر لا يقبل الانكار، ولابد أن يكون لكل واحد منها وجود مختص به، ولما كان الوجود حقيقة بسيطة اذن يصبح كل وجود متبايناً مع الوجود الآخر بتمام الذات))[33].

2 – تذهب الصوفية إلى القول بوحدة الوجود المحضة ويعبر عنها بـــ (وحدة الوجود والموجود معاً) لكنهم لم يعبروا عن رأيهم هذا تعبيراً فلسفياً، الأمر الـــذي جعل بعض أصحاب النظر يعتقد بأن التصوف في القرنين الثالث والرابع الهجريين لا يعني بالوحدة الوحدة الواقعية للوجود بل مقصودهم وحدة الشهود التي تعني أن السالك في طريقة الصوفية عندما يصل إلى مقام رفيع في سلوكه ولشـــدة تعلقـــه بالحق تعالى وشدة عشقه له فهو لا يرى سوى معشوقه ومحبوبه، وهذا لا يعني أنه يقول بوحدة واقعية للوجود[34].

وكيفما كان فان مسألة وحدة الوجود اصبحت عنواناً لمذهب صوفي أرسى قواعده وشيّد نظامه الشامل ابن عربـــي بعد أن صاغ هذه المسألة صياغة فلسفية، ((ولابد من الاشارة إلى نقطة مهمة الا وهي أن مصطلح وحدة الوجود وان عـــدّ ابن عربـــي أول من استخدمه في بناء مذهبه في التصوف الفلسفي مؤسساً عليـــه مدرسة في وحدة الوجود عرفت باسمه الا أن ابن عربـــي لم يثبت حداً أو تعريفـــاً لوحدة الوجود في مؤلفاته بل اكتفى بأن استخدم المصطلح من خلال فهمه له وما احتواه من معنى دون الاشارة إلى المصطلح نفسه اشارة صريحة وواضحة))[35].

لقد بثّ ابن عربـــي مذهبه في وحدة الوجود مشتتاً في ثنايا مصنفاته مختلطاً بمسائل الفقه والحديث والكلام والتفسير، ولم يصرح به بصورة واضحة متكاملة، ربما رغبة منه في اخفاء الحقيقة على من ليس أهلاً لها، أو خشية اعتراض المعترضين

---

(33) اليزدي، محمد تقي مصباح. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة. ترجمة محمـــد الخاقـــاني. مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة. ج1. ص 397.

(34) ينظر: مطهري. شرح المنظومة. ج1. ص 162.

(35) الجبوري، نظلة. فلسفة وحدة الوجود. مكتبة ابن تيمية، البحرين. ص 37، وهي تشير إلى أن هذا الرأي للدكتور عبد الأمير الأعسم في (بحث مصطلح وحدة الوجود).

وانكار المنكرين[36]. ولهذا فلا غنى لأي باحث اراد الاقتراب من المعنى الذي قصده في وحدة الوجود عن تتبع عبارات اولئك الصوفية الذين ساروا على نهجه في هذا المذهب الصوفي، وأوضحوا غوامضه.

بداية علينا أن نميز بين اصطلاحين عندهم (الوجود المطلق والوجود المقيد) قال القيصري الرومي[*]: ((إعلم، أن الوجود من حيث هو هو غير الوجود الخارجي والذهني، اذ كل منهما نوع من انواعه فهو من حيث هو هو، أي لا بشرط شيء، غير مقيد بالاطلاق والتقييد ولا هو كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته ولا كثير، بل يلزمه هذه الأشياء بحسب مراتبه وتجلياته ومقاماته... فيصير مطلقاً ومقيداً وكلياً وجزئياً وعاماً وخاصاً وواحداً وكثيراً من غير حصول التقييد في ذاته وحقيقته))[37].

فالوجود المطلق هو الوجود الحق بذاته و لم يسبقه شيء وهو الذي به كل شيء موجود، فاذا لوحظ لا بشرط التعيين ولا بشرط اللاتعيين، أي بغض النظر عن الإضافات والنسب والإعتبارات كافة فهو الوجود المطلق، أما اذا لوحظ الوجود مع ملاحظة الإضافات والنسب أو بالأحرى مع ملاحظة التعيّنات والمظاهر والتجليات فهو الوجود المقيد، اذن الاختلاف بين المطلق والمقيد اختلاف باللحاظ وإلا فالوجود واحد[38].

---

(36) فتاح، د. عرفان عبد الحميد. نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها. ص 224.

(*) هو داوود ابن محمود ابن محمد شرف الدين من علماء الروم أقام بضع سنوات في مصر وعاد إلى بلده (ت751هـ) صنّف كتباً كثيرة منها: (مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم) ويعرف بمقدمة شرح الفصوص (راجع: الزركلي، خير الدين. الأعلام. ج2. ط5. دار العلم للملايين، بيروت، 1980. ص 335).

(37) مقدمة شرح فصوص الحكم. تحقيق: جلال الدين الاشتياني. ط1. انتشارات علمي وفرهنكي. طهران.1375ش. ص 13.

(38) ينظر: الترجمان، د. سهيلة عبد الباعث. نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي. ط1. منشورات مكتبة خزعل. 2002. ص 233 وص 260 وص 263. وينظر أيضاً: حمية، د. خنجر علي. العرفان الشيعي. ص 212 وص 216، وقارن شرف، محمد ياسر. فلسفة الوحدة المطلقة عند ابن سبعين. ص 115 وكذلك الجبوري، نظلة. فلسفة وحدة الوجود. ص 166.

ويقول ابن عربي: ((إن الحق موجود بذاته، مطلق الوجود، غير مقيد بغيره، ولا معلول عن شيء ولا علة لشيء بل هو خالق المعلولات والعلل والملك القدوس الذي لم يزل، وان العالم موجود بالله سبحانه لا لنفسه، مقيد الوجود بوجود الحق في ذاته، فلا يصح وجود العالم البتة الا بوجود الحق))[39].

ولكن كيف واجه الصوفية الكثرة الخارجية على ما تبديه الحواس مع ان قضيتهم الكبرى في مذهبهم هي أن الوجود بأسره حقيقة واحدة[40]؟ إن منشأ هذه الكثرة البادية للحواس هو تكثر نسب وإضافات الوجود إلى الماهيات ومادامت الإضافات اموراً اعتبارية فتكثّرها لا يضر بوحدة حقيقة الوجود. ((فان الوجود حقيقة واحدة لا تكثر فيها وافرادها باعتبار اضافتها إلى الماهيات والإضافة أمر اعتباري، فليس لها أفراد موجودة ليعدم ويزول - بل الزائل اضافتها اليها ولا يلزم من زوالها انعدام الوجود وزواله))[41].

ويصر القيصري على ان حقيقة الوجود واحدة مشتركة ليس بين المخلوقات كافة وحسب، بل هي حقيقة واحدة غير مغايرة لوجود الحق بوصفها مستفادة منه، فزيادة على مقولته آنفة الذكر أخيراً فنراه في موضع آخر يقول: ((الوجود واحد وأنه مشترك بين سائرها [الممكنات المخلوقة] مستفاد من الحق سبحانه. ثم أن هذا الوجود الواحد العارض للممكنات المخلوقة ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر الا بنسب واعتبارات، كالظهور والتعين والتعدد الحاصل بالإقتران وقبول حكم الإشتراك ونحو ذلك من النعوت التي تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر))[42].

فالذي يبدو لي هنا وأريد أن اذكره بالحاح، إن مذهب وحدة الوجود المحضة عند ابن عربي وأتباعه يقوم أساساً على اعتبارية التكثرات من دون انكار لهوية الممكنات المتحققة في الأعيان الخارجية وبعبارة أخرى، انهم يقولون بإعتبارية

---

(39) الفتوحات المكية. ج1. دار صادر. بيروت - لبنان. ص 90.
(40) ينظر: الترجمان، د. سهيلة. نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي. ص 242.
(41) القيصري. مقدمة شرح فصوص الحكم. ص 20.
(42) المصدر السابق. ص 20.

التقيّد والقيود فالقيود وهي الماهيات المعبر عنها عندهم بالأعيان الثابتة المعلومة بعلمه تعالى الأزلي ما هي الا محض اعتبار، ولكنها اكتسبت وجودها بفيض الوجود الحق عليها من فيض وجوده فكان وجودها مفروض مقدّر لاحتياجه إلى الفارض والمقدِّر من هنا فهي لا تتصف بالوجود حقيقة بل على نحو المجاز العرفاني لا المجاز اللغوي، والا فهوية الممكنات المتحققة في الاعيان الخارجية لا يمكن ان تنكر، قال صدر الدين الشيرازي: ((ليس اطلاق الوجود على ما سوى الله مجازاً لغوياً، بل مجاز عرفاني عند أهل الله))[43]. ومعنى المجاز العرفاني هو انها لا وجود لها الا بوجود ذات الحق تعالى فهي مظاهر الحق وتجلّيه، ((ان وجود الله تعالى هو الذي به كل موجود موجود فالوجود لله تعالى وحده، وان كل ما سوى الحق تعالى انما وجوده مفروض مقدّر لأنه مخلوق والوجود المفروض المقدّر عدم صرْف في نفسه وانما الوجود المحقق وجود الحق تعالى وجده الخالق أي الفارض المقدِّر لكل شيء أو الموجد بطريق الفرض والتقدير لكل شيء))[44].

نرى مما تقدّم ان مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي واتباعه ينتهي إلى وحدة الوجود والموجود معاً، فوجود الموجودات مع مصدر تجليها وجود واحد بوحدة مطلقة محضة.

3- القول الثالث (وحدة الوجود وكثرة الموجود) وقد ذكره الدواني[45] ونسبه إلى ذوق المتألهين[46]، وخلاصة هذا القول ان للوجود مصداقاً واحداً شخصياً هو واجب الوجود، اذن الوجود الحقيقي مختص بذات الباري تعالى، اما

---

(43) المبدأ والمعاد. تقديم وتصحيح: جلال الدين الاشتياني. ط3. مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي. 1422هـ. ص 55.

(44) النابلسي، عبد الغني. ايضاح المقصود من معنى وحدة الوجود. بتوسط: نظلة الجبوري. ص 39.

(45) في شرح هياكل النور للسهروردي وفي حواشي شرح التجريد، وهو جلال الدين الدواني (ت908هـ) فقيه شافعي قاضي القضاة بفارس. انظر: البغدادي، اسماعيل باشا. هدية العارفين. جـ2. ص 224.

(46) يُنظر: الشيرازي، صدر الدين. الشواهد الربوبية. ص 51. والمتألهين تعني شديدي التوغل في الالوهية والمقصود نسبة هذا القول إلى العرفاء. راجع: مطهري. شرح المنظومة. جـ1. ص 190.

المخلوقات فهي موجودات حقيقية بمعنى انها منسوبة إلى الوجود الحقيقي، وليس بمعنى كونها ذات وجود حقيقي، فليس لغير حقيقة الوجود الواحدة القائمة بذاتها سوى الانتساب اليها، اذن الحقيقة واحدة والتكثر في الماهيات المنسوبة إلى الوجود، وقد استعان اصحاب هذا القول بفكرة المشتق (في اللغة)، فكما ان المشتق يطلق على ذات تلبست بالمبدأ (مبدأ الاشتقاق) فكذلك يطلق المشتق على ذات لها انتساب إلى المبدأ من دون ان يكون لها حظ من المبدأ نظير قولهم (التامر) فهو مشتق يراد به من كان له انتساب إلى التمر (لأنه يبيعه مثلاً)[47].

((فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثّر في الموجودات بواسطة تكثّر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها، فاذا نسب الوجود الحقيقي إلى الانسان مثلاً حصل موجود، واذا نسب إلى الفرس فموجود آخر، وهكذا؛ فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود، ومعنى قولنا الانسان أو الفرس موجود ان له نسبة إلى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمر بمنزلة قولنا إله زيد وإله عمر، فمفهوم الموجود أعم من الوجود القائم بذاته، ومن الامور المنتسبة اليه نحواً من الانتساب))[48]. واقعاً هذا القول تفسيره يؤول إلى البناء على التفصيل في مسألة اصالة الوجود بين واجب الوجود والممكنات، فمرده اساساً إلى ان الوجود أصيل في الحق واجب الوجود والماهية هي الاصيلة في الممكنات والخلق، أي ان الصادر عن الجاعل هي الماهية دون الوجود، ووجود الماهية اعتبار عقلي، وامر انتزاعي مما له واقع في الخارج وليس الواقع هنا الا الماهية[49]. ومن هنا يتضح السر في عدم قبول صدر الدين الشيرازي ان يكون هذا القول هو معنى التوحيد الخاصّي، وعدم

---

(47) يُنظر: الشيرازي، صدر الدين. الاسفار. جـ1. ص 92-93. وسبحاني. صدر المتألهين ص 138. واليزدي، محمد تقي مصباح. المنهج الجديد جـ1. ص 397.

(48) الشيرازي، صدر الدين. الاسفار. جـ1. ص 250.

(49) يُنظر: الشيرازي، صدر الدين. الشواهد الربوبية. ص 51. وقارن الاشتياني، جلال الدين، في تعليقاته على رسائل السبزواري. ط2، طهران، انتشارات اسوة، 1376ش. هامش رقم 1. ص 27.

ارتضائه نسبته إلى اذواق العرفاء الالهيين[50]، ويتضح الفرق بين هذا القول والقول الثاني (وحدة الوجود والموجود معاً)، إذ على القول الثاني، فأن الوجود له مصداق واحد ((والموجود أيضاً واحد وهو ليس الا الوجود وتقيّد بقيود اعتبارية هي الماهيات))[51]، فوجود الانسان ووجود السماء -مثلاً- وجود واحد وكانت الماهيات منشأ تكثّره لما قيّد بها فنسبة الوجود إلى الانسان أو السماء واضافته اليهما هي التي جعلت الوجود يتكثّر، ولكن (الانسان والسماء) ماهيات ليس لها الا الاعتبار. اذن الوجود والموجود واحد حقيقة (وان كان متكثراً باعتبار النسب).

اما على القول الثالث فان ماهية الانسان وماهية السماء حقائق لها واقع خارجي فهي متعددة وهي منسوبة إلى حقيقة الوجود (الواحد) وباعتبار نسبتها إلى الوجود الحقيقي يمكن ان يطلق عليها (موجودات)، ولكنها ليست افراداً ولا مراتب للوجود بل هي افراد لمفهوم الموجود الكلي والوجود الذي يضاف اليها عند قولنا (وجود الانسان، وجود السماء) ما هو الا امر اعتباري.

وبعبارة أكثر اختصاراً ان في قولنا: (وجود الانسان) مضاف ومضاف اليه، فبناءً على القول الثاني فان المضاف حقيقي والمضاف اليه اعتباري وبناءً على القول الثالث الامر خلافه تماماً.

4 - القول الرابع وهو القول بوحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتهما (الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة) على اعتبار ان الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب (تشككية). ورد في المنظومة السبزوارية[52]:

الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك تعم

مراتباً غنى وفقراً تختلف كالنور حيثما تقوى وضعف

(50) الشيرازي، صدر الدين. الشواهد الربوبية. ص 51.

(51) السبزواري. مجموعة رسائل. ص 427.

(52) شرح غرر الفرائد. قسم الامور العامّة. ص 5.

فقد نسب هذا القول إلى الفهلويين(*) -حكماء ايران القدماء- الا ان مطهري(53) استبعد ان يكون هذا القول لهم حيث لا دليل للسبزواري على هذه النسبة غاية ما في الأمر ان شيخ الاشراق السهروردي (وهو غالباً ما يكون متأثراً بآراء الفهلويين) له نظرية في النور تشبه نظرية وحدة الوجود التشككية، مفادها ان النور حقيقة واحدة ذات مراتب، وقد اضاف عاملاً رابعاً للتمايز بين الأشياء بعد ان كانت الأبحاث الفلسفية قبله تعرف عوامل ثلاثة، وهي: التمايز بتمام الذات، أو التمايز بجزء الذات، أو التمايز بالعوارض والمشخصات الخارجية. اما العامل الرابع الذي اضافه هو التمايز بالنقص والكمال والشدة والضعف اذا كانت الحقيقتان مشتركتين بتمام الذات، فتكون الحقيقة الواحدة وهي ما يشترك به الأمران عين ما يختلفان به ويعبّر عنه بـ (ما به الاختلاف عين ما به الاشتراك) فالنور الضعيف يشترك مع النور الشديد في ان حقيقتهما واحدة وهي حقيقة النور، وانهما يختلفان في ان حقيقة النور في احدهما أشد منها في الآخر و لم يكن التمايز والاختلاف بينهما بشيء آخر غير ما اشتركا به، وهي حقيقة النور الواحدة فتكون هذه الحقيقة في الواقع ذات مراتب مختلفة بالشدة والضعف والكمال والنقص.

و((السهروردي يصرّح باعتبارية الوجود، ولكنه مع ذلك جعل من النور امراً حقيقياً له مراتب، والنور الحسي هو مرتبة من مراتب النور، ولهذا لا نستطيع ان نقول: ان مقصود شيخ الاشراق من النور هو الوجود لانه يقول بحقيقة النور واعتبارية الوجود، ولو كان يقصد من النور الوجود فلماذا يصّر على أن الوجود أمر اعتباري مع انه يقول بحقيقة النور))(54)، وعلى هذا لا تصح نسبة القول بوحدة حقيقة الوجود ذات المراتب إلى السهروردي، باعتبار انه قائل بها أو انه

(*) قال كمال الحيدري: ((الفهلوي معرّب البهلوي وهو منسوب إلى (فهلة) اسم يقع على خمسة بلدان وهي: اصبهان والري وهمدان ونهاوند وأذربيجان. كما في الفهرست لابن النديم. والفهلويون حكماء ايران ما قبل الاسلام، وقد نقل شيخ الاشراق السهروردي كثيراً من نظرياتهم وآرائهم في مصنفاته)). دروس في الحكمة المتعالية. جـ1. ص 236.

(53) في شرح المنظومة. جـ1. ص 168 وما بعدها.

(54) مطهري، مرتضى. شرح المنظومة. جـ1. ص 169.

واسطة في نقلها عن الفهلويين، إذ لم يصرّح بذلك، ولم يظهر من كلامه انه تعرّض في بحثه إلى مسألة وحدة الوجود.

وعلى أية حال فقد استفاد صدر الدين الشيرازي من نظرية السهروردي، واستثمرها حيث وجهها بتوجيه آخر بعد أن التفت إلى اصالة الوجود وأن ((حقيقة النور ومراتبها انما هو من شؤون الوجود وليس من شؤون النور، لأن النور نفسه شأن من شؤون الوجود))[55]. فتكون حقيقة الوجود هي الحقيقة الواحدة ذات المراتب التشككية، وبهذا أثبت الكثرة في الوجود في عين وحدته، ووحدته في عين كثرته.

لم يستطع الشيرازي ان يفرّط بقرّة عيون العارفين، وهي القول بوحدة الوجود، ومع ذلك ربما وجد حرجاً[56] من متابعة ابن عربي إلى أبعد الحدود لما تفطنه من المحاذير التي تتوجه إلى نظريته سواء من الناحية الفلسفية أو الدينية، ففي وحدة صرفة ومحضة تكون فيها العلة عن المعلول والمعلول عين العلّة، وهكذا الخالق والمخلوق حقيقتهما واحدة، كيف يُفهم حينئذ معنى التنزيه الذي طالما نادت به التعاليم الدينية القائمة أساساً على ثنائية (الله-العالم)؟ ومع هذا نجد الشيرازي منافحاً ومدافعاً عتيداً عين رأي أهل التصوف والعرفان بشكل عام وعن ابن عربي ومدرسته بشكل خاص، ولكن هذا لم يمنعه في نهاية المطاف وانسجاماً مع طبيعة نهجه التوفيقي بين (الفلسفة المشائية، العرفان، الشريعة) من ابتكار نظريته حول وحدة الوجود بعد ان مزج[57] بين ابن عربي والسهروردي متوصلاً إلى قول لا يتفق مع الاقوال الثلاثة المتقدمة، ((بل ان لم يكن قولاً رابعاً فهو جمع بين الأقوال))[58].

وسندع التفصيل في هذا القول إلى السبزواري في تقريره لمختاره في المسألة متابعاً لرأي الشيرازي.

---

(55) مطهري، مرتضى. شرح المنظومة. جـ1. ص 169.

(56) يُنظر: هاني، إدريس. محنة التراث الآخر. ص 304.

(57) يُنظر: محمود، د. عبد القادر. الفلسفة الصوفية في الاسلام. ص 482.

(58) المظفر، محمد رضا. المقدمة الكاملة للأسفار. ص 32.

المبحث الثالث: مختار السبزواري في وحدة الوجود:

تبقى مسألة وحدة الوجود مثار جدل وريبة عند رجال الشريعة حتى أولئك الذين مالوا إلى البحث الفلسفي والعرفاني، وعلى الرغم من الجهود التي بذلها المتبنون للتوحيد الوجودي وعلى اختلاف تفاسيرهم ومذاهبهم في المسألة لتقريب مراداتهم بعبارات تعجز عن ايضاح تام لما يقصدونه، فهي مقربة مبعدة من وجوه، وصرحوا بأن مقصودهم دقيق المسلك غامض بعيد الغور يشتبه على الاذهان(59). فلم يكن قبول نظرية وحدة الوجود أمراً يسيراً على الباحثين في ميداني الفلسفة والشريعة على حد سواء، واذا كانت محاولة صدر الدين الشيرازي في توجيه الآراء وتقريبها والتوفيق بين مختلف المسالك والمشارب قد أدت به إلى صياغة نظرية الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة على أساس ان للوجود حقيقة ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف والتقدّم والتأخّر وغيرها، فان السبزواري وبمتابعته طريقة الحكمة المتعالية، واختياره نظرية الشيرازي في وحدة الوجود لم يكن بمنأى عن مناقشة فضلاء علماء عصره، وإثارة التساؤلات والملحوظات حول هذه النظرية وبشكل يحثه على تخريج متبناه وفقاً لقواعد الشريعة، وعضد البراهين بالآيات القرآنية والاحاديث النبوية الشريفة وأخبار أهل البيت (عليهم السلام).

وقد أجاد السبزواري في رسائله التي كتبها للاجابة عن الاسئلة الموجهة اليه بخصوص المسألة(*)، بعرض وتوضيح مختاره، ودفع الشبهات وكشف المغالطات والالتباسات في المناقشات الواردة عليه.

كان منطلقه الاول هو البناء على أصالة الوجود، باعتبار ان الوجود عنوان له مصداق واقعي هو حقيقة الوجود التي تكون منشأ لانتزاع الماهيات الاعتبارية، ولكن مع القول بأصالة الوجود يمكن ان يدعى ان مصاديقه حقائق متباينة وليست حقيقة الوجود حقيقة واحدة، يستبعد السبزواري ان يكون هذا بظاهره هو توحيد

---

(59) يُنظر: الشيرازي. الاسفار. جـ2. ص 262، و268.

(*) وقد طبعت هذه الرسائل مع مجموعة أخرى في مواضيع مختلفة تحت عنوان رسائل حكيم سبزواري. تعليق وتصحيح: جلال الدين الاشتياني. انتشارات أسوة، طهران. ط2، في 1376ش.

الخواص(**)، اذ كيف يمكن ان يكون توحيداً خاصّياً ويلزمه ما يلزم القول بأصالة الماهية من شبهة التعدد في واجب الوجود! فلو صحّ ان الوجود حقائق متباينة بتمام ذواتها البسيطة فهذا يعني انه يمكن فرض وجود واجبين كل منهما بسيط مستقل بذاته فلا يكون مركباً، ولا يحتاج إلى ما يتركب منه!!. وهذا القول لا ينسجم مع جملة من القواعد الفلسفية التي تمثل بنيان الحكمة العتيقة[60] مثل (قاعدة السنخية بين العلة والمعلول، وقاعدة الاشتراك المعنوي في الوجود)، ولذا وجه الشيرازي كلام القائلين بهذا القول ((في الشواهد الربوبية وغيرها على ان مرادهم بالتباين هو التباين بالعرض للماهيات المتحدة بمراتب الوجود))[61].

اما القول بأن للوجود مصداقاً واحداً بسيطاً وليس له مراتب ولا افراد ولا انواع ولا عروض بالماهيات بل قائم بذاته والماهيات منتسبات اليه، وينعت هذا القول بـ (توحيد الخواص)، فهو وان كان أيضاً مبنياً على أصالة الوجود في مصداقه الواحد البسيط (وهو الواجب) الا ان ماهية الممكنات على هذا أيضاً أصيلة في التحقق، لذا فقد زيّف السبزواري هذا القول باعتبار انه ليس توحيداً بل فيه شرك خفي وثنوية، ويلزمه ان يكون في دار التحقق سنخان واصلان، بينما هو يعتقد بان ذوق العرفاء يقتضي القول بالسنخ الواحد والأصل الفارد[62]. اذن لا تكفي المقدمة الأولى (أصالة الوجود) بحسب رأي السبزواري للوصول إلى التوحيد الحق، فها هو يضيف مقدمة أخرى (القول بالسنخ الواحد والأصل الفارد) وعلى أساسها ضيّق دائرة التوحيد، ولكن يبقى داخلاً في نطاق هذه الدائرة مذهب

(**) يضع السبزواري مراتب أربع للتوحيد: توحيد العوام وهو مجرد التفوه بكلمة التوحيد، وتوحيد الخواص وهو القول بوحدة الوجود وكثرة الموجود، وتوحيد خاص الخواص وهو القول بوحدة الوجود والموجود معاً، وتوحيد أخص الخواص (التوحيد الأخصي) وهو مختاره (الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة) وحدة الوجود والموجود وكثرتهما في عين وحدتهما. راجع تعليقاته على الأسفار جـ1. ص 92. وتعليقاته على الشواهد الربوبية. ص 473-474.

(60) يُنظر: رسائل حكيم سبزواري. ص 426.

(61) رسائل حكيم سبزواري. ص 426.

(62) يُنظر: المصدر السابق. ص 427. وينظر أيضاً: شرح غرر الفرائد، قسم الامور العامّة. ص 57.

الصوفية الذي يقتضي القول ان الوجود له حقيقة واقعية ومصداق واحد والموجود ايضاً واحد، وهو ليس الا الوجود وتقيّد بقيود اعتبارية هي الماهيات، وقد اعتبروا هذا توحيداً أخصيّاً، فهل يرتضي السبزواري هذا التوحيد باعتبار انسجامه مع كلتا مقدمتيه التي ارتكز عليهما؟

في نظره هذه الوحدة ممنوعة ((اذ يلزم ان يكون شيء واحد من جهة واحدة واجباً وممكناً وعلّة ومعلولاً اذ لا مراتب للوجود ولا ماهية الا في الوهم. والحق هو التوحيد الأخصي وهو وحدة الوجود والموجود وكثرتهما في عين وحدتهما وهو القول الثابت وهو القول بالمراتب والوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة.

اذن الوجود وان كان كثيراً الا ان هذه الكثرة تؤكّد الوحدة لانها وحدة حقّة ويحق [تحقق] السعة))[63]، اذ لم تكن الكثرة افرادية ولا نوعية لذا كانت عين الوحدة. وهذه الكثرة في الوجود يسميها السبزواري كثرة نورية في مقابل الكثرة التي بالماهيات فانها ظلمانية، والكثرة النورية في الوجود لا تقدح في وحدته بل تؤكدها، إذ إنها تكشف عن سعة الوجود المنبسط على الأعيان في مقام الظهور والتجلي[64].

ولغرض تقريب الفكرة ينبغي التمييز بين الواحد الذي له شأن واحد وفارد وبين الواحد الذي له شؤون وأطوار، وكذلك التمييز بين الواحد بالعدد الذي هو فرد محدود تحت الكلي وبين الواحد المقول بالتشكيك، فحقيقة الوجود هي من قبيل الواحد الذي له شؤون وأطوار، وهي وحدة مقولة بالتشكيك على مراتب متكثرة متفاوتة بالكمال والنقص، ولكن ((الوجود الحقيقي ولو في مرتبة خاصة منه، لا ندّ له ولا ضدّ له، لا من سنخه ولا من غيره))[65].

الوجود شخص ذو اطوار ودرجات متمايزة، والكثرة فيه كثرة تميّزات وليست كثرة تشخّصات، ويستشهد السبزواري لهذا بقول الشيرازي في الشواهد

---

(63) رسائل حكيم سبزواري. ص 427-428.

(64) يُنظر: المصدر السابق. ص 499.

(65) المصدر السابق. ص 428.

الربوبية ((في ان الامتياز بين الوجودات بماذا؟))[66] وكذا قوله في الاسفار ((في ان تخصّص الوجود بماذا؟))[67] على انه اشارة إلى ان للوجود تميّزات وليس له تشخّصات. وهذه التفاتة اخرى منه تتطلب دقة اكثر في التمييز بين التميّز والتشخّص فكثيراً ما تحصل المغالطة من عدم التفريق بينهما بشكل دقيق، ((ففي الكليات من الانواع وغيرها التميّز حاصل بدون التشخّص وفي البدن الواحد التميّز حصل باعتبار الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة مثلاً ولا يصير اشخاصاً وفي النفس الواحدة التميّز حاصل باعتبار النفس النباتية والحيوانية والنطقية والقدسية والكلية الالهية بل باعتبار اللطف والقهر والفرح والخوف والتذكر والغفلة ونحو ذلك ولا تصير أشخاصاً.

فهكذا في العالم الكبير [ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة][68].))[69]
وهذا يذكرنا بما جرت عليه عادة العرفاء من اصطلاح (العالم الصغير على الانسان) و(الانسان الكبير على العالم)، وجرياً على عادتهم هذه يجعل السبزواري الانسان الكامل مثلاً أعلى للتوحيد، متمثلاً ببيت شعر ينسب إلى أمير المؤمنين علي بن ابي طالب (عليه السلام)

أتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر[70] اذان كل القوى والطبائع في العالم قد انطوت في الانسان الكامل وهو النوع الاخير الجامع للانواع ولجميع ما فيها، ولا اقل فيه أنفسٌ أربع وهي النامية النباتية والحسية الحيوانية والناطقة القدسية والكلية الالهية، ومع ذلك فان نفس الانسان الكامل[*] شخص واحد من النفس ومجموع النفس مع الجسد ذي الاعضاء المتراكمة فيه ايضاً شخص واحد.

---

(66) الشيرازي، صدر الدين. الشواهد الربوبية. ص 10.
(67) الشيرازي. الأسفار. جـ1. ص 69.
(68) سورة لقمان. 31. 28.
(69) رسائل السبزواري: ص 499.
(70) المدرس، محمد علي. الدرّ الثمين أو ديوان المعصومين. تقديم واشراف: جعفر السبحاني. ط1، مؤسسة الامام الصادق(عليه السلام). ص 229.
(*) سيأتي أنشاء الله في المبحث الأول من الفصل الثالث مزيد بيان عن مرادهم بـ (الانسان الكامل).

فيمكن ان تكون كل واحدة من هذه الانفس الاربع مثالاً للمراتب الطولية المنطوية في شخص واحد، اذ الها انطوت في النفس الانسانية الواحدة، بينما يكون الفرح والخوف والتذكر والغفلة وما شاكلها مراتب عرضية للنفس الواحدة، ((ومن كان مستغرقاً في زيد مثلاً يشاهده واحداً غير متطرق فيه الكثرة ولا يشتت نظره كثرة مراتبه الطولية والعرضية وقس عليه الموّحد الواسع النظر إلى حضرة الوجود بل الفاني في الحق المعبود المشاهد للأصل المحفوظ في مراتب الوجود والعليّة والمعلولية والغنى والحاجة وامثالهما لا تستدعي الا التغاير الرتبي لا النوعي والسنخي، بل السنخ الواحد))[71].

هكذا يصوّر لنا السبزواري الوجود بأنه واحد له مراتب طولية وأخرى عرضية، حيث ان ماهيات العالم السفلي من عوالم السلسلة الطولية محفوظة في العالم الاعلى منه، ((فمع انحفاظ المراتب لا يتوجه على هذا التوحيد شيء مما يتوجه على الاقوال الاخرى اذ مع وحدة حقيقة الوجود، مرتبة منه علة ومتقدمة ومرتبة منه معلولة ومتأخرة ومرتبة محض الفقر والربط والتقوّم ومرتبة محض الغنى وكونه مربوطاً اليه والتقويم الوجودي))[72].

هذا التوحيد الأخصّي الحق عنده، وبمقتضاه يكون للوجود مصداق ذو مراتب متفاوتة بالشدة والضعف والتقدّم والتأخر والغنى والحاجة، وان للمراتب المتفاوتة هذه وحدة سنخية هي حقيقة الوجود المقولة بالتشكيك عليها، فالوجود واحد له شؤون واطوار تمتاز عن بعضها بعين ما اشتركت فيه، فما به الامتياز هو نفسه المشترك بينها، وهو الوجود، والكمال في الوجود لم يكن شيئاً زائداً على حقيقة الوجود نفسها ولا هي مرهونة بالكمال حتى تكون المرتبة الناقصة من غير هذه الحقيقة، وأوضح مثال لذلك النور، فهو مقول بالتشكيك على نور الشمس ونور القمر ونور السراج، فهذه مراتب للنور متفاوتة في الشدة والضعف والكمال والنقص وتفاوتها وامتياز بعضها عن بعض لم يكن الا بحقيقة النور المشتركة نفسها (وقد مرت الاشارة في المبحث السابق إلى ان مقولة حقيقة النور التشكيكية هي

---

(71) رسائل السبزواري. ص 430.

(72) المصدر السابق. ص 428.

مقولة شيخ الاشراق وقد سحبها مؤسس الحكمة المتعالية إلى حقيقة الوجود بعد ان التفت إلى ان النور شأن من شؤون الوجود).

اما السنخية الواحدة المحفوظة في مراتب الوجود جميعاً فيمثل لها بالانوار المتعاكسة من الشمس إلى القمر ومنه إلى المرآة البلورية ومنها إلى الماء ومنه إلى الجدار[73]، فالانوار المنعكسة سنخها واحد، وأصلها نور واحد هو نور الشمس انعكس من القمر إلى المرآة ومنها إلى الماء ومنه إلى الجدار، فانه لا ريب ان نور القمر أضعف من نور الشمس وهكذا يضعف النور كلما كثرت المراتب وابتعدت عن الأصل الاول بتكرر الانعكاسات. ولكن هذا الاختلاف بالشدة والضعف لا ينفي كون هذه الانوار ذات حقيقة واحدة وهي نور الشمس لا غير.

وبغض النظر عن قضية المراتب المتفاوتة، فانه -لغرض تصوير الفارق بين الطريقة المنسوبة إلى اذواق المتألهين في التوحيد حيث الوجود عندهم واحد حقيقي لا كثرة فيه بوجه أصلاً وبين طريقة الشيرازي التي تبناها- يتمسك بمثال تعليمي يقرّب للاذهان ادعاء الوحدة لحقيقة الوجود وتكثرها في عين وحدها، وهو مقابلة الانسان الواحد لمرائي متعددة، فتبدو الانسانية والانسان متعددين بعدد المرائي لكن بلحاظ ان الاصل واحد والعكوس في المرائي غير أصيلة ففي عين كثرها هي واحدة، اذ ان عكس الشيء ليس شيئاً آخر في قبال نفس الشيء الاصل للعكس، بل ان الصورة المعكوسة في المرآة هي آلة للحاظ الشيء نفسه، ولو قصر الناظر نظره على العكوس وجعلها هي الملحوظة بالذات فلم تكن حاكية عن الشيء، بل ستكون حاجباً عن العاكس وسيرى العكوس المتخالفة كثيرة بما هي متخالفة، هذا بخلاف ما لو نظر إلى العاكس وجعل العكوس عنوانات له وآلات للحاظه فانه حينئذ يرى الوحدة في ظهور العاكس كخيط ينظم لآليء العكوس المتخالفة ويربطها ويجمع شتاها[74].

وبعد كل هذه المناقشات والتوضيحات، لم نجد السبزواري يقدم دليلاً مستقلاً لاثبات الطريقة المختارة عنده في وحدة الوجود، لكنه ناقش الآراء الاخرى وفنّدها،

---

(73) رسائل السبزواري. ص 429.

(74) يُنظر: السبزواري. تعليقة على الأسفار. جـ1. ص 92. وكذلك تعليقاته على الشواهد الربوبية. ص 448.

وبيّن ما يتوجه عليها من محاذير تخالف القواعد الحكمية التي تسالم عليها الفلاسفة القدماء، وللتخلص من تلك اللوازم والمحاذير وقع اختياره على طريقة الحكمة المتعالية في التوحيد الوجودي باعتبار انها لا يتوجه عليها شيء مما يتوجه على الأقوال الاخرى، الا ان هذا منوط بقبول نظرية التشكيك في الذاتيات، حيث يمكن ان يقال ان الكمال ذاتي للمرتبة الكاملة من الوجود، وكذا النقص ذاتي للمرتبة الناقصة، وهذا يعني ان الموجود الكامل يكون كماله عين ذاته والموجود الناقص هكذا وبالتالي يكون الوجود متعدداً في الواقع متكثراً في الخارج، وجوابه اتضح مما سبق، فالتمايز بتمام الذات لا يمنع الاشتراك في سنخ الذات، ((فعند فلاسفة الاشراق يتحقق هذا في الماهية، فحيوانية الفيل في أنها حيوانية أتم من حيوانية البعوضة وجوهر العقل في انه جوهر أسبق من جوهر النفس حتى ان ما فيه التفاضل وما به التفاضل واحد))[75]، اما عند القائلين بأصالة الوجود فان هذا يتحقق في الوجود الحقيقي لا في الماهية لأنها اعتبارية، فالوجود الحقيقي بذاته يكون متقدماً وبذاته يكون متأخراً، وهكذا بذاته يكون شديداً وضعيفاً وكاملاً وناقصاً.

ويعضد السبزواري بيانه في التوحيد بالنصوص الشرعية من الآيات القرآنية الكريمةوالأحاديث النبوية الشريفة، وكذلك الأخبار الواردة عن الائمة من أهل البيت (عليهم السلام)، ولكنه يرى ان ما يسوقه في المقام ويذكره لا يعني انحصار النصوص المؤيدة بها فالشواهد كثيرة وكلمات الله لا تنفد ولا تنحصر، وفي مسألة التوحيد كل الخير والأثر[76].

فمن الآيات القرآنية يذكر[77] قوله تعالى [فأينما تولّوا فثمّ وجه الله][78]، و[وهو معكم أين ما كنتم][79]، [هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم][80]، ((وقد تقرّر عند علماء المعاني ان المسند المعرَّف باللام مقصور

---

(75) رسائل السبزواري. ص 498.
(76) يُنظر: المصدر السابق. ص 434.
(77) يُنظر: المصدر السابق. ص 434-435.
(78) البقرة. 115/2.
(79) الحديد 4/57.
(80) الحديد. 3/57.

على المسند اليه نحو زيد الأمير[...] فاسمه تعالى الظاهر معناه ذات له الظهور فقولنا ذات اشارة إلى مرتبة غيب الغيوب، والظهور اشارة إلى نوره الفعلي الذي أشرقت به السموات والأرضون[...]فان الذات المقدسة أيضاً كنوره الفعلي ظاهر بالحقيقة الا انه ظاهر بذاته لذاته على ذاته ونوره الفعلي ظاهر في مجـــالي صـــور اسمائـــه وصفاته))[81]، ويذكر أيضاً قوله تعالى [ما يكون مـــن نجـــوى ثلاثـــة إلا هـــو رابعهم][82]، [له ملك السموات والأرض][83]، [بيده الملك][84]، [وهو القاهر فوق عباده][85]، [أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني][86]، باعتبار ان الفقر المقصـــود في هذه الآية هو الفقر الحقيقي وهو الحاجة الذاتية والتقوّم الوجودي.

ومن الأحاديث والاخبار يذكر[87] الحديث النبـــوي ((لـــو دلّيـــتم إلى الأرض السفلى لهبطتم على الله))[88]، ببيان ان وجود الحق تعالى اللائق بجنابه هـــو الوجـــود المحيط النافذ نوره في كل شيء إلى تخوم الأرض، وكما في قول أمير المـــؤمنين (عليـــه السلام) عند سؤال الجاثليق: ((فأخبرني عن الله عز وجل أين هـــو-فأجابـــه (عليـــه السلام)- هو هاهنا وهاهنا، وفوق وتحت ومحيط بنا ومعنا وهو قوله تعالى: [ما يكون من نجوى ثلاثة...]))[89]، وكذا قوله: ((ليس في الأشياء بوالج ولا عنها بخارج))[90]،

---

(81) السبزواري، هادي. شرح الأسماء أو شرح دعاء الجوشن الكـــبير. تحقيـــق: نجفقلـــي حبيبـــي. ط2، انتشارات دانشكاه، طهران، 1375ش. ص 50. وسيأتي في المبحـــث القادم معنى مرتبة غيب الغيوب.

(82) المجادلة 7/58.

(83) الفرقان 2/25.

(84) الملك 1/67.

(85) الأنعام 18/6.

(86) فاطر 15/35.

(87) في رسائله. ص 432.

(88) سنن الترمذي. تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان. ج5. ط2، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1983. ص 78. مع اختلاف يسير.

(89) الكافي. تصحيح: علي أكبر غفاري. جـــ1. ط5. دار الكتب الاســـلامية. طهـــران. ص 130.

(90) نهج البلاغة. شرح: محمد عبدة. دار المعرفة للطباعـــة والنشـــر، بـــيروت، جـــــ2. ص 122.

وقوله: ((مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة))[91]، وقوله: ((داخل في الأشياء لا كدخول شيء في شيء، وخارج عن الأشياء لا كخروج شيء عن شيء))[92]، وقوله: ((توحيده تمييزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة، لا بينونة عزلة))[93]. وانه يرى في ما ورد عن علي (عليه السلام) قوله: ((ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله))[94]، اشارة إلى ان الوجود يسند بالمجاز العرفاني إلى الماهيات الامكانية عند أهل الحقيقة، فالوجود المضاف إلى ماهيات العوالم يضاف اليها ثانياً وبالعرض وهو مضاف إلى الحق تعالى أولاً وبالذات.

اما الادعية المأثورة عن الأئمة (عليهم السلام) فهي مشحونة بالدلائل على ان الحق تبارك وتعالى هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره، كما في دعاء الصباح الوارد عن أمير المؤمنين (عليه السلام): ((يامن دلّ على ذاته بذاته))[95]، وفي دعاء عرفة الوارد عن الامام الحسين (عليه السلام): ((ألغيرك من الظهور ما ليس لك))[96].

ومن الجدير بالالتفات والملاحظة، ان ما ذكره السبزواري من آيات وأخبار للتدليل على مختاره ومدعاه في مسألة وحدة الوجود تبدو خالية من أي اشارة لا من قريب ولا من بعيد إلى قضية التشكيك في حقيقة الوجود ومراتبه المتفاوتة، وان كانت تشير إلى إحاطة الوجود الواحد الحق إحاطة تامة وشاملة للموجودات كافة على كثرتها لجميع الموجودات في حقيقة الوجود الواحدة واستهلاك وجوداتها في الوجود الواحد الحق، وبعبارة أخرى يمكننا القول ان مقولة السبزواري ذات شقين، الأول هو أن الكثرة في الوجود في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة،

---

(91) المصدر السابق. جـ1. ص 16.

(92) البرقي. المحاسن. تصحيح: جلال الدين الحسني. جـ1. دار الكتب الاسلامية، طهران. ص 240.

(93) الطبرسي. الاحتجاج. تعليق: محمد باقر الخرسان. دار النعمان للطباعة، النجف الأشرف، 1966، ص 299.

(94) المازندراني، محمد صالح. شرح أصول الكافي. تصحيح: علي عاشور. جـ3. ط1، دار احياء التراث العربي، بيروت، 2000م. ص 83، و98.

(95) القمي، عباس. مفاتيح الجنان. دار الثقلين. ط4، بيروت، 2003. ص 113.

(96) المصدر السابق. ص 341.

اما الاخر: فهو ان هذه الكثرة لها مراتب طولية وعرضية والمراتب متفاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر والكمال والنقص وغيرها. فان النصوص الشرعية التي أوردها ربما تكون عاضدت الشق الأول من مقولته من دون الشق الثاني.

ومهما يكن الأمر فانه وبعد التأمل في كل ما تقدم (في هذا المبحث والمبحث السابق)، يبدو ان السبزواري (وتبعاً للشيرازي) يتفق مع مذهب ابن عربي من جهة القول باعتبارية الممكنات، وان اسناد الوجود اليها اسناد مجازي (بالمجاز العرفاني)، حيث انهم يصرحون[97] بأن الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود أبداً، الأمر الذي جعل كِلا المسلكين عرضة لمناقشة مفادها: ((ان الاعيان الثابتة اذا لم تشم رائحة الوجود فكيف تكلف وتثاب وتعاقب))[98] وكيف تكون الماهيات اعتبارية وهي موجودة بالبديهة الحسية؟

يبين السبزواري في جوابه ان المراد بالأعيان الثابتة باصطلاح العرفاء، هي الماهيات منفكة عن وجوداتها المتشتتة الخاصة بها، ولكن ينسحب عليها الوجود الحقّي التبعي في النشأة العلمية، فالماهيات الثابتة في علمه الأزلي هي التي تسمى بالأعيان الثابتة وقول العرفاء هذا يغاير قول المعتزلة القائلين بثبوت المعدومات، فالمعتزلة يقولون ان الماهيات المنفكة عن الوجودات كافة ثابتة بنحو من الثبوت يسمونه الحال، بينما الماهيات عند العرفاء لها وجودان، وجودها الخاص ووجود آخر علمي تبعي (أي في علمه تعالى الأزلي) فاذا لوحظت منفكة عن وجوداتها الخاصة تسمى بالأعيان الثابتة، اذن الماهيات من حيث التحقق والممكنات بشرط الوجود هي التي تكون مورداً للتكليف وليست الأعيان الثابتة[99].

اما ما يبدو من ظاهر كلمات أهل التصوف والعرفان ان الممكنات امور اعتبارية، فليس مرادهم ان هويات الممكنات امور اعتبارية محضة وحقائقها أوهام

---

(97) في مواضع عديدة من مصنفاتهم منها على سبيل المثال: شرح فصوص الحكم للقيصري. ص 63. والشيرازي، صدر الدين. المشاعر. تصحيح: د. فاتن محمد خليل اللبون. ط1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 2000م. ص 81. والأسفار. جـ1. ص 73. وتعليقة السبزواري على الأسفار. جـ2. ص 269.

(98) رسائل السبزواري. ص 430.

(99) يُنظر: رسائل السبزواري. ص 430-431.

وخيالات لا تحصل الا بحسب الاعتبار[100]، بل مرادهم ان ماهية الممكن الحقيقي وبالنظر إلى ذاهّا يتساوى فيها الوجود والعدم فالماهية من حيث هي ليست الا هي، لا موجودة ولا معدومة، وبهذا اللحاظ تكون اعتبارية، اما الماهيات الموجودة أي المشروطة بالوجود فكيف تكون اعتبارية وحيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب، فالشيء ما لم يجب لا يوجد[101]! إذن كل ممكن له جهتان: جهة ظلمانية هي ماهيته، وأخرى نورانية وهي جهة وجوده وهويته المتحققة وبهذه الجهة يكون موجوداً واجباً لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره وبنفس الجهة النورانية تكون الممكنات حقائق أصيلة وليست اعتبارية خصوصاً على القول بأصالة الوجود، لذا قال السبزواري: ((المغالطة نشأت من خلط الماهية بالهوية واشتباه الماهية من حيث هي بالحقيقة. و لم يعلموا ان الوجود عندهم أصل فكيف يكون الهوية والحقيقة عندهم أعتبارياً أم كيف يكون الجهة النورانية من كل شيء التي هي وجه الله وظهوره وقدرته ومشيئته المبنية للفاعل لا المفعول اعتبارياً تعالى ذيل جلاله عن علوق غبار الاعتبار، فمتى قال العرفاء الأخيار أولو الأيدي والأبصار: ان الملك والفلك والانسان والحيوان وغيرها من المخلوقات اعتبارية أرادوا شيئيات ماهياتها الغير المتأصلة عند أهل البرهان وعند أهل الذوق والوجدان وأهل الاعتبار ذهب اوهامهم إلى ماهياتها الموجودة بما هي موجودة أو إلى وجوداتها حاشاهم عن ذلك، بل هذا نظر عامي منزه ساحة عز الفضلاء عن ذلك))[102].

وقريباً من هذه المضامين ما قاله القيصري: ((الأعيان من حيث تعيناتها العدمية وامتيازها من الوجود المطلق راجعة إلى العدم وان كانت باعتبار الحقيقة والتعيّنات الوجودية عين الوجود. فاذا قرع سمعك من كلام العارفين: ان عين المخلوق عدم والوجود كله لله، تلق بالقبول، فانه يقول ذلك من هذه الجهة[...]، والمراد من قولهم: الأعيان الثابتة في العدم أو الموجودة من العدم، ليس انه العدم

---

(100) يُنظر: الشيرازي. الأسفار. جـ2. ص 260.

(101) يُنظر: رسائل السبزواري. ص 434.

(102) تعليقته على الأسفار. جـ2. ص 260.

ظرف لها اذ العدم لا شيء محض، بل المراد انها حال كونها ثابتة في عدمها الخارجي ثم البسها الحق خلعة الوجود الخارجي فصارت موجودة))[103].

وزبدة المخض ان مسلك الحكمة المتعالية كما استوعبه السبزواري واشبعه توضيحاً لا يبدو مختلفاً مع مذهب ابن عربي التوحيدي، من جهة اعتبارية الممكنات بالمعنى المتقدم وان كثرتها في عين الوحدة الحقة للوجود كما ان وحدته في عين تلك الكثرة، فليس الأمر كما ذكره بعض الباحثين[104]، حيث عَدّ مقتضى مذهب ابن عربي نكران العالم الموضوعي[105]، في حين انه نسب نظرية صدر الدين الشيرازي في الوجود ((الى جوهر التصور الاسلامي الذي يثبت موضوعية العالم، ويقرّ بحقيقة الموجود))[106]، بل المسلكان مختلفان من جهة أخرى، هي مقولة المراتب التشكيكية لحقيقة الوجود عند الشيرازي، التي تعد تهذيباً منه لنظرية ابن عربي باعتبار انها تبدو اقرب للتصور الاسلامي في تنزيه الخالق والحفاظ على مرتبة لازمة من الثنائية بين الخالق والمخلوق لما كان بمقتضاها الوجود متفاوتاً بالكمال والنقص، وفي مرتبة خاصة منه يكون فوق الكمال والتمام[107] (وهي مرتبة واجب الوجود).

وربما أيضاً لأجل هذا كان لنظرية الشيرازي حظٌ أوفر من سابقتها، في القبول من ناحية العقائد الدينية، فقد ذكر السيد محمد باقر الصدر* قائلا: ((لا شك في أن الاعتقاد بمرتبة من الثنائية التي توجب تعقل فكرة الخالق والمخلوق مقوّم للاسلام، اذ بدون ذلك لا معنى لكلمة التوحيد. فالقول بوحدة الوجود ان كان بنحو يوجب عند القائل بها رفض تلك الثنائية فهو كفر، واما اذا لم يرَ القائل

---

(103) مقدمة شرح فصوص الحكم. ص 67-68.

(104) وهو إدريس هاني في كتابيه محنة التراث الآخر، وما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية.

(105) يُنظر: هاني، ادريس. ما بعد الرشدية. ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية. ط1، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، 2000م. ص 229

(106) هاني، ادريس. محنة التراث الآخر. ص 304.

(107) يُنظر: الشيرازي. المشاعر. ص 97.

(*) الفقيه المعاصر والمفكّر الاسلامي الكبير الذي استشهد عام 1980م.

تنافياً بين وحدة الوجود ومرتبة معقولة من الثنائية المذكورة فلا كفر في قوله، ولو فرض ثبوت التنافي واقعاً[...]وعليه -على القول بوحدة الوجود- فتارةً يقال: بأن هذه الحقيقة مختصة بالله تعالى، وان موجودية غيره بالانتساب اليه لا بوجدان للحقيقة نفسها، وهذا قول بوحدة الوجود وتعدد الموجود. وأخرى يقال: بأن تلك الحقيقة لا تختص بالواجب تعالى، بل كل الموجودات ذاقت طعمها. فهذا قول بوحدة الوجود والموجود. وعليه فتارة: يقال بفارق بين الخالق والمخلوق في صقع الوجود، نظير الفارق بين المعنى الإسمي والمعنى الحرفي في صقع الماهيات. وأخرى: يرفض هذا الفارق ويدعى انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار واللحاظ، لأن الحقيقة ان لوحظت مطلقة كانت هي الواجب، وان لوحظت مقيدة كانت هي الممكن. والاحتمال الاخير في تسلسل هذه التشقيقات هو الموجب للكفر، دون الاحتمالات السابقة لتحفظها على المرتبة اللازمة من الثنائية))[108].

(108) شرح العروة الوثقى. جـ3. ط1، مطبعة الآداب. النجف الأشرف. 1971. ص 313-314.

أبو حامد الغزالي
وكيمياء السعادة

الباحث: ذياب شاهين
ناقد ثقافي

كان طريق الإمام (أبو حامد الغزالي) نحو الحق طريقاً غيرَ سالكٍ وصعباً، و لم يتوصل إليه إلاّ بعد عنتٍ ومشقةٍ وعناء، وكان من جراء رحلته تلك أن وجّه النقدَ إلى الكلاميين والباطنية والفلاسفة، ويقال إن هجومهُ على الفلسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" قد أوقفها تماماً إلى عدة عقود في العالم الإسلامي حتى ظهورها بعد خمسين عاماً في المغرب على يد(ابن باجة وابن طفيل وابن رشد)، وإذا كان بعض الفلاسفة المحدثين العرب ومنهم (عبد الرحمن بدوي) قد دحضوا تأثر الفلسفة الإسلامية بهجوم (الغزالي) عليها إلا أن بعض الباحثين الأوروبيين ومنهم(كارادي فو) رأوا أن الفلسفة الإسلامية في الشرق الإسلامي ظلت عاجزة عن الإنتاج بعد الغزالي.

ويبدو أن الارتباط المتين بين الفلسفة والعقل باعتبارها نشاطا ذهنيا خالصا هو من أوصل الغزالي كي يستبعد الفلسفة لتكون دليله نحو الحق، لكونها بدت عاجزة ومشلولة لتكون مطيته نحو هدفه، وذلك من حقيقة مفادها بحسب (الغزالي) أنه إذا كانت العين الانسانية المجردة ترى حجم القمر أقل من حجمه الطبيعي وهي تكذب برؤيتها تلك فلم لا يكذب العقل في رؤيته للأشياء أيضاً،

إذن هو حدس انقلب إلى شكٍ في قدرة العقل لرؤية ما هو أبعد من حدود العالم المادي والرياضي، والاتساع لاستكناه خفايا وبواطن العالم الغيبي، وذاك يعني أن العقل لا يمثل حلاً سحرياً لكل المعضلات، وهذا ينطبق بالتالي على الفلسفة وسفسطائيتها، ولكن هذا لا يعني أن الغزالي قد أسقط العقل من حساباته أو قلل من قدراته في المجالات الأخرى والدليل على ذلك أنه بعد شهرين من شكوكه تلك رجعت نفسه إلى صحتها واعتدالها وكذلك رجعت الضروريات العقلية مقبولة وموثوقة لديه.

بالطبع سيكون من العسير على العقل أن يجيبك على كل الأسئلة التي تطرحها بدون معلومات أولية، فالحواس والحدوسات والتأملات في واقعها أدوات العقل ومجساته للحصول على المعلومات، والعقل لن يعطيك جواباً لو أوقفت مجساته عن أي سؤال حتى لو كان بسيطا، العقل يمثل الخزانة الأخيرة والكبيرة للمعلومات المستلمة وكذلك يعمل بوصفه منظما ومقارنا لما يستلمه من شفرات ورموز من العالمين الذي يعيش في كنفهما أي عالم الباطن وعالم الخارج أو ما يسمى بعالم الغيب والشهادة أو العالم المادي والعالم الروحي وإلى غيره من المسميات، وقد يكون هذا هو السبب الرئيس الذي جعل الغزالي ينتقد الفلاسفة لإسقاطهم الحدس أوالبصيرة وإنكارهم لها ولقدرتها في أن تكون رافدا من روافد العقل واكتفائهم بالحواس والتأمل فقط.

وفي واقع الحال أن العقل الانساني لا حدود لقدراته فهو يستلم بواسطة أدواته ومجساته الكثير من المعطيات، كما أن ربط هذه المعطيات مع بعضها يمثل عملا جليلا يقوم به العقل في التوصل إلى نتائج ملموسة وحاسمة، وعند تطبيقها تحدث تغييرا هائلا في حياة الانسان ولاسيما على المستوى المادي، إن كل ما يتوصل إليه عقل الانسان سيكون له هاديا بوجود قوة خفية تسير هذا الكون المديد، قد يكون نشاط العقل يتجه باتجاهين يبدوان متعاكسين لكنهما متكاملان وكل منهما يقود إلى نصف الحقيقة التي تبدو ذات طبيعة رجراجة ومائعة تظهر شيئا وتخفي آخر بحسب قدرة الانسان على الاستكناه وموقعه حينما ينظر إلى الحقيقة وما يستطيع رؤيته منها في المكان الذي يقف عليه، وبالتالي فزاوية النظر

وما تجلبه من حقائق قد تمثل سعادة معينة للرائي ولكنها قد تكون تعاسة لراء آخر يقف في مكان آخر وينظر للأمر بزاوية نظر مختلفة، وهذا الذي جعل الغزالي يغير موقعه ليجد الحقيقة التي كان يود رؤيتها وبالتالي يمسك على سعادته هو بوصفه مغايرا ومخالفا لمجايليه ممن جبلوا على سعادات أخرى تتطابق مع ما خلقوا أو جبلوا عليه فطرة وهو ما فصله الغزالي في كتابه كيمياء السعادة.

كيمياء السعادة

إن السعادة التي كان ينشدها الغزالي وجدها عند الصوفية أخيرا، فهم الذين أوصلوه إلى ما كان يريده ويصبو إليه، ونزولاً عند نصائحهم فقد انقطع إلى خلواته وخرج هائما في الصحارى والقفار ذاهباً إلى الشام ومن ثم إلى مصر وبعدها إلى الحجاز تاركاً الجاه العريض والشأن المنظوم إلى حيث الأمن المسالم الصافي عن منازعة الخصوم، وقد أوصله ذلك إلى كتابة كتابه باللغة الفارسية (كيمياء السعادة) في بلاده في طوس، وكان الكتاب عبارة عن مجلدين كبيرين، حيث عرّف السعادة وبين أن المقصود بكيمياء السعادة هو (**تهذيب النفس ومنع الأعمال الشريرة والقبيحة عنها ولتكون الفطرة الأولى لباسها وعدم تلطيخها بأدران الدنيا ورغباتها**)، وهذا يعني إبقاء النفس جميلة وخفيفة ومحلقة نحو الحق، وكذلك فتح طريق الفضائل أمامها كي تتجمل وتتجلى لتغدو النفس الإنسانية مثل طائر ملون بألوان خلابة، فتسلك الطريق ذاته نحو الله، أي طريق السعادة، إن هذه الكيمياء كما يقول (الغزالي) موجودة في خزائن الله(تعالى)، ولا يمكن الحصول عليها إلا عن طريق الرسول الأكرم، فهو الطريق الأسلم والأنجع، كما أن الأخذ به عن طريق كبار الشيوخ والمريدين والعارفين غير مأمون العواقب، لأن معارفهم محدودة فضلا عما يعتريهم من منّة على المريد وغضب عليه مما يؤثر في السالك سلبا ويسقطه في العثار.

يرى (أبو حامد الغزالي) أن مفتاح معرفة الله تعالى يتجلى في معرفة النفس، ويستعين ببعض الآيات القرآنية التي تعزز مقولته كما في قول سبحانه وتعالى: (**سَنُرِيهِم آياتِنا فِي الآفاقِ وَفِي أَنفُسِهِم حَتّى يَتَبَيَّنَ لَهُم أَنَّهُ الحَقُّ**). أو في قول

النبي صلى الله عليه وسلم: - **من عرف نفسه فقد عرف ربه) وليس شيء أقرب إليك من نفسك، فإذا لم تعرف نفسك، فكيف تعرف ربك؟** أما الذي يرى أنه يعرف نفسه فهو بحسب الغزالي (**إنما يعرف الجسم الظاهر، الذي هو اليد والرجل والرأس والجثة، ولا يعرف ما في باطنه من الأمر الذي به إذا غضب طلب الخصومة، وإذا اشتهى طلب النكاح، وإذا جاع طلب الأكل، وإذا عطش طلب الشرب. وهو بهذا التصرف يشاكل الدواب التي تشاركه في هذه الأمور**. إن الشيء المهم لدى الغزالي يتمثل في معرفة الكائن لنفسه، حيث يقول(**فالواجب عليك أن تعرف نفسك بالحقيقة؛ حتى تدرك أي شيء أنت، ومن أين جئت إلى هذا المكان، ولأي شيء خلقت، وبأي شيء سعادتك، وبأي شيء شقاؤك**).

ولكن السؤال المطروح هو: - ما النفس التي على الكائن معرفتها؟، فالنفس باعتقادنا عبارة عن (**غياب لحضور**) أي حضور يتمثل بالجسد الإنساني الظاهر وغيابها هي، النفس أزلية لأنها جزء من روح الله حيث يقول تعالى(**وبدأ خلق الإنسان من طين، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين، ثم سواه ونفخ فيه من روحه."- السجدة: 7-9.**)، والمعنى ذاته موجود في **الهاجاده** حيث نقرأ (**عندما مد الرب يده واغترف أربع قبضات من تراب جهات الأرض الأربعة، ثم عجنها وسواها إنساناً. وبعد أن انتهى الخالق من صنع جسد آدم نفخ فيه من روحه ليهبه الحياة). والشيء ذاته موجود في التوراة. فقد ورد في سفر التكوين 7، 2: "وجبل الرب الإله آدم تراباً من الأرض، ونفخ في أنفه نسمة الحياة فصار آدم نفساً حيةً."هذا التكوين الخاص الجامع بين المادة الظلامية والروح الإلهية، هو الذي جعل آدم مميزاً على بقية الكائنات الحية ومفضلاً حتى على الملائكة والجن.**

إذن فالانسان مخلوق من شيئين أحدهما سماوي متعال(روح الله) والآخر أرضي (التراب)، ولكل منهما أي (النفس/الجسد) في حقيقة تواجدهما الفيزيقي(زمن- مكان) مختلف عن الآخر، هما يتواجدان في لحظة الحياة الدنيا ضمن ثنائية تجمعهما إلا أن أحدهما يشير إلى الآخر، ولكن بعد الموت يفترقان،

وإذا كان هنالك ترابط بين معرفة الله ومعرفة النفس فأن معرفة الجسد تقود إلى معارف أخرى وبالتالي إلى سعادات أخرى، فالجسد الانساني (بحسب الغزالي) يجمع في باطنه صفات البهائم(من سباع وخنازير وكلاب)وكذلك صفات الشياطين وصفات الملائكة، وكل صفة تورث سعادة خاصة بها، وعلى الإنسان أن يبحث عما تتوق إليه نفسه من هذه السعادات المتباينة. حيث يقول الغزالي(**فإن سعادة البهائم في الأكل، والشرب، والنوم، والنكاح، فإن كنت منهم فاجتهد في أعمال الجوف والفرج، وسعادة السباع في الضرب، والفتك، وسعادة الشياطين في المكر، والشر، والحيل. فإن كنت منهم فاشتغل باشتغالهم. وسعادة الملائكة في مشاهدة جمال الحضرة الربوبية، وليس للغضب والشهوة إليهم طريق**) الروح إذن حقيقة جوهرية وما خلا ذلك غريب وعارٍ ومجتلب، ولا بد من التنويه إلى حقيقة أن المثنوية قد ابتدأت بصورة مبكرة عند الغنوصيين التي تقوم معارفهم على أساس الهرمسية (نسبة إلى هرمس مثلث العظمة)، **وأهمها مثنوية الإنسان وانقسامه إلى جزء مادي وآخر روحاني؛ حيث يمثل الجسد كل ماهو مادي ومظلم وفانٍ، ويمثل العقل (الذي يتطابق مع الروح) كل ماهو نوراني وحقيقي وخالد**، وبالتالي ونتيجة لهذه الثنائية ينطوي الانسان على سعادات مختلفة يلهث وراءها ويحاول اجتلابها، ومنها ما هو أرضي كالأكل والشرب والنوم والنكاح، والإنسان هنا يتشاكل مع البهائم فيها، كذلك هناك سعادة الفتك والقتل وهي سعادة السباع والوحوش الضارية وهي سعادة أرضية، وكذلك سعادة الشياطين التي تتجسد في المكر والدهاء والمكر والغدر وهي سعادة سماوية(مرتبطة بالشر وغوايته) لأنها تنتمي للشيطان وأعوانه وهم مخلوقات غير أرضية، فضلا عن وجود سعادة ملائكية باهرة تنشد جمال الحضرات الربوبية الخالصة التي لا حيز فيها للغضب والشهوة وهي أشرف السعادات، إن كل ذلك مركب في الجسد الإنساني الفذ الذي صوّر بطريقة بارعة لا لتسيطر عليه بل ليسيطر هو عليها ليركبها الإنسان لا لتركبه.

نفهم من كلام الغزالي أن السعادات البشرية مرتبطة باحتياجات الانسان بوصفه إما روحا تنتمي لعالم سماوي متعالٍ أوجسدا ينتمي للعالم الترابي

الأرضي، والعلاقة بينهما علاقة مصاحبة، ولكن السعادة أو السعادات التي يبغياها متناقضة، فالروح تنشد سعادة تختلف عن سعادة الجسد، فالانسان يبحث عن الطعام لأنه يمثل حاجة لبقائه ويحتاج أيضا إلى النوم كي يجدد نشاطه ويحتاج أيضا إلى الجنس كي يبقى، وهذه احتياجات ضرورية سواء جلبت السعادة أو لم تجلبها، فالكثير من الناس لا يتزوجون ويجدون أنفسهم سعداء بدون زواج وبدون جنس وهم ليسوا بقديسين إنما بشر مثلنا، وهنا سيكون مفهوم السعادة متباينا ومفارقا لما هو متعارف عليه، ولكن السؤال هو: - أتمثل هذه الاحتياجات أهدافا يجاهد الانسان في تحقيقها لكي ينال السعادة؟ أم أنه يسعى إليها من أجل البقاء؟، فالغزالي يجد هذه الاحتياجات الطبيعية تقود إلى سعادة معينة، وهي تشاكل الاحتياجات الحيوانية، ولكن هنا سنجد أن مفهوم السعادة قد يكون بالنسبة للحيوانات مفهوما مبهما فهو مفهوم بشري أكثر من كونه حيوانيا. وهذا ينطبق على مفهوم القتل الذي تتشارك فيه أيضا الحيوانات المفترسة مع بني البشر، وبالطبع فالانسان الذي يقتل ليس بالضرورة سيكون سعيدا بالقتل بل ربما هو مريض يحتاج للعلاج. ولربما يقتل دفاعا عن نفسه وهو حق مشروع أن يدافع فيه الانسان عن أهله وماله وعرضه وهو حق أقره الإسلام والأديان الأخرى.

وبالطبع فالسؤال الانطولوجي وسؤال الكينونة ظل سؤالا أزليا وبقي معلقا، بالرغم من تعدد الاجابات عليه(فلسفيا)، ولكن يبدو أن تعدد الاجابات مرتبط بتعدد السعادات التي ينشدها الكائن البشري وهو ما تحاول الأديان أن تلبسه لبوساها الدينية باعتبارها قد امتلكت الحقيقة المطلقة، إذ إن معرفة الإنسان بسعادته التي ستكون واحدة من السعادات أعلاه ستلهمه المعرفة القوية بنفسه وبذاته ومن ثم توجيهها الوجهة المنشودة، كما أن الفشل في معرفة النفس وسعادها سيكون مشابه لمن يلم بالقشور غارفا من السواحل والشطوط دون الغوص في الأعماق وسيكون بعيدا عن الحق وغائرا في الظلمة ولن يصل إلى سعادته أبداً. وهذا يجعلنا نتساءل كيف نعرف أنفسنا، أو ربما يسأل أحدهم لماذا عليّ أن أعرف نفسي وخصوصا أن النفس البشرية مفطورة ومركبة من فجور وتقوى كما في قوله تعالى: - (**ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها، وقد**

خاب من دسَّاها." – الشمس: 7.)، فيرد الغزالي أن الانسان هو الذي يقود نفسه بالرغم من فطرها وليست هي التي تقوده لذا وجب على الكائن أن يعرف أو يتعرف على نفسه. وهو بالتالي يتشاكل مع الغنوصيين – **Gnostics الذين يتواصلون مع الحقيقة من خلال بصيرقم الداخلية، أما الآخرون فهم غير العارفين، الذين يقفون عند ظاهر التعاليم الدينية ولا ينفذون إلى حقيقتها الباطنية.**

كيف نعرف أنفسنا

يأخذنا الغزالي رويدا رويدا لمعرفة أنفسنا، فهو يقول إن الإنسان شيئان هما القلب أولا ثم النفس والروح ثانيا، وهما يمثلان كما أسلفنا ثنائية مهمة يتجوهر فيها الأول والآخر، النفس تدل على القلب وهي آخر والقلب أول، يغيب أحدهما في حضرة حضور الاخر، فالقلب ليس تلك القطعة اللحمية التي بموتها يموت الإنسان وليس مضخة الدم التي تنبض حتى آخر يوم في حياته لانها وظيفيا موجودة عند الدواب أيضاً، إلا أن حقيقة القلب الباطن أنه من عالم غير عالمنا الذي نعيش به، إنه من عالم الغيب وليس من عالم الشهادة، فهو غريب ومنفي ولا يمت بصلة إليه، إن تلك القطعة اللحمية تمثل الملك وبقية أعضاء الجسد عساكره وجنده، وصفاته معرفة الله ومشاهدة الجمال في الحضرة الربانية ولكن مع ذلك نجد أن السعادة والشقاء تلحقانه والروح الحيواني تبعه ومعه في كل شيء. ويؤكد الغزالي هذه المعاني قائلا: –

> **(وكل شيء تبصره بعين الظاهر فهو من هذا العالم الذي يسمى عالم الشهادة.**
> **وأما حقيقة القلب، فليس من هذا العالم، لكنه من عالم الغيب؛ فهو في هذا العالم غريب، وتلك القطعة اللحمية مركبة، وكل أعضاء الجسد عساكره وهو الملك، ومعرفة الله ومشاهدة جمال الحضرة صفاته، والتكليف عليه، والخطاب معه، وله الثواب، وعليه العقاب، والسعادة والشقاء تلحقانه، والروح الحيواني في كل شيء تبعه ومعه.**

ومعرفة حقيقته، ومعرفة صفاته، مفتاح معرفة الله سبحانه وتعال؛ فعليك بالمجاهدة حتى تعرفه؛ لأنه جوهر عزيز من جنس جوهر الملائكة، وأصل معدنه من الحضرة الإلهية، من ذلك المكان جاء، وإلى ذلك المكان يعود.

الروح والقلب

نجد عند الغزالي تطابقاً وانـزياحاً بين ملفوظي الروح والقلب، وهذان الملفوظان المتمايزان في فقه اللغة العربية نجدهما في القاموس الصوفي للغزالي ذي المرجعية القرآنية الواضحة وهما مرتبطان بالآيتين الكريمتين: (**ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي)الإسراء: 85** أو قوله تعالى: (**ألا له الخلق والأمر) الأعراف: 54**، فالروح من جملة القدرة الإلهية إي من عالم الأمر، إلا أن الإنسان من عالمي الخلق والأمر على السواء، ويرى الغزالي أن القلب من عالم الأمر أيضا، وهو يماثل الروح في ذلك وحسب تحليله فأن عالم الأمر عبارة عن شيء من الأشياء لا يكون للمساحة والتقدير طريق إليه، إذ إن كل شيء يقبل القسمة هو من عالم الخلق والعكس صحيح.

بحسب المفهوم العلمي نعرف أن للقلب حجما وله أيضا كتلة، وحجمه بقدر قبضة كف الإنسان اليمنى، ولكنه عند (الغزالي) يمثل الروح وهو من عالم الأمر حيث يقول: (**فالروح الذي سميناه قلبا وهو محل معرفة الله تعالى، ليس بجسم ولا عرض بل هو من جنس الملائكة**)، ولكن مع ذلك يقول الغزالي في مكان آخر إن القلب مخلوق وليس مأمورا: (**القلب مخلوق لعمل الآخرة طلبا لسعادته، وسعادته معرفة ربه عز وجل، ومعرفة ربه تعالى تحصل له من صنع الله**)، إن قلب بن آدم تبع لروحه والروح هي الأصل ولكن القلب الآدمي ضعيف يتأثر بالجوع والعطش باطنا، وظاهرا فإن الماء والنار وأعداء آخرين ستؤثر عليه.

وإذا كان القلب ينشد سعادة قد خلق لها تتمثل في معرفة ربه التي لن تحصل إلا بمساعدة الله تعالى لارتباطها بعالمه غير المنظور حسيا إلا أن المفارقة هنا تتمثل في أن معرفة عجائب العالم هذا لا تحصل إلا عن طريق الحواس، لأنها مرتبطة بالروح أي القلب، والسؤال هو كيف يستمد القالب الإنساني معرفة الخالق؟..

وهنا يفصل الغزالي فكرته وهي بأن تتعرف على عساكر القلب التي هي عساكر الظاهر وتمثلها الشهوة والغضب، ومنازلهم في اليدين والرجلين والعينين والأذنين وجميع الأعضاء، وكذلك العسكر الباطن ومنازله في الدماغ وتمثله قوى الخيال والتفكر والحفظ والتذكر والوهم، إن القالب الآدمي في حالة توازن نتيجة عمل هذين العسكرين فإذا ضعف واحد منهما ضعف ابن آدم وهما تحت أمر القلب وهو الأمير المطاع فلو أمر اللسان أن يذكر ذكرا وأن أمر اليدين كي تبطشا بطشتا وهكذا، إن هذه العساكر طائعة للقلب وعملها يشاكل عمل الملائكة في إطاعتها وتسبيحها للرب وعدم مخالفتها لأوامره.

إن الغزالي باتخاذه منهج الصوفية يبدو وكأنه قد تعرف إلى حقائق لم تكن تخطر بباله، وهذه الحقائق مرتبطة بالخلق الإنساني وجدواه، فخلق الإنسان من تراب قد قاد إلى تكبر الشيطان لأنه مخلوق من طبيعة نارية وتمرده على أوامر الآله ورفضه السجود لآدم، وهذا التمرد أدى إلى طرد الشيطان وبالتالي قراره في الانتقام من آدم لأنه كان السبب في طرده من الجنة ثم نجاحه في غواية آدم وحواء وحملهما للأكل من الشجرة المحرمة، ونزولهما إلى الأرض، وإذا كانت التوراة والمسيحية قد خطأت الإنسان واتهمت حواء فقط بسماعها للشيطان فالاسلام رمى المسؤولية على كل من حواء وآدم ولكن الله غفر لهما عندما أبديا أسفهما وتوبتهما ولكنه أنزلهما لغرض تعمير الأرض وبنائها حتى اليوم الموعود، إن المعرفة التي كان عليها آدم (حيث علمه الله الأسماء كلها) قد جعلت الملائكة تسجد له، وبالتالي فالعمل والمعرفة هما ركنان باذخان في الديانة الاسلامية، ولكن المتصوفة وجدوا في الانكفاء والتأمل ومعرفة الذات هو ما يجب أن يسلكه الكائن وبالتالي فالسعادة وكيمياؤها عند الغزالي وتأثرا بالحدسية الغنوصية التي انتقلت إليه عن الطريق الصوفية الاسلامية وتعاليم زرادشت وجدت طريقا للغزالي كي يبحث عن سعادته الروحية وتسجيلها وبهذا يقول عن النفس: -

(اعلم أنه قيل في المثل المشهور: إن النفس كالمدينة، واليدين والقدمين وجميع الأعضاء ضياعها، والقوة الشهوانية واليها، والقوة الغضبية شحنتها، والقلب ملكها، والعقل وزيرها. والملك يدبرهم حتى تستقر مملكته

وأحواله؛ لأن الوالي وهو الشهوة كذاب فضولي مخلط، والشحنة – وهو الغضب – شرير قتال خراب. فإن تركهم الملك على ما هم عليه، هلكت المدينة وخربت؛ فيجب أن يشاور الملك الوزير، ويجعل الوالي والشحنة تحت يد الوزير. فإذا فعل ذلك استقرت أحوال المملكة وتعمرت المدينة. وكذلك القلب يشاور العقل، ويجعل الشهوة والغضب تحت حكمه، حتى تستقر أحوال النفس، ويصل إلى سبب السعادة من معرفة الحضرة الإلهية. ولو جعل العقل تحت يد الغضب والشهوة، هلكت نفسه، وكان قلبه شقيا في الآخرة.

ولا شك في أن استعمال المجاز في تشبيه النفس وجنودها قد ورد بصورة واسعة عند الغزالي لتقريب وجهة نظره، والغزالي قد يكون من أوسع العلماء الذين غاصوا في أعماق النفس البشرية بواسطة الحدس وتسجيله كيفية حصوله على السعادة، حيث سجل لحظات التقاء النفس بعد تهذيبها بعالم الملكوت وقد شبه كلا منهما بالمرآة، وبين أن كلا منهما تعكس ما في الآخرى عندما تلتقيان ولكن على شرط أن تكون النفس قد هذبت وتعطلت حواسها وفرغت من شهوات الدنيا لأن الشهوات تحجب عالم الملكوت عن القلب، وكذلك فانكشاف الحجب ليس خاصا بأناس دون آخرين، بل يستطيع أي كائن أن يرى ما خلف الحجب وأن ينكشف له الملكوت، ففي النوم ينكشف شيء للنفس أثناء الحلم عندما تتعطل الحواس، وفي هذا يقول الغزالي: –

(وكذلك تظهر صور ما في اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغا من شهوات الدنيا، فإن كان مشغولا بها كان عالم الملكوت محجوبا عنه، وإن كان في حال النوم فارغا من علائق الحواس طالع جواهر عالم الملكوت؛ فظهر فيه بعض الصور التي في اللوح المحفوظ. وإذا أغلق باب الحواس كان بعده الخيال؛ لذلك يكون الذي يبصره تحت ستر القشر، وليس كالحق الصريح مكشوفا فإذا مات – أي القلب – بموت صاحبه لم يبق خيال ولا حواس. وفي ذلك الوقت يبصر بغير وهم وغير خيال، ويقال له: (فَكَشَفنا عَنكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ اليَومَ حَديد).

ويرى الغزالي أن هذه الطاقة الاتصالية العجيبة بالمتعالي لا تحدث فقط في أثناء النوم والموت بل في أثناء اليقظة أيضا، وهي تمثل لذة عظيمة لمن

سيطروا على أنفسهم وأجسادهم وتحكموا بها تحكم الملك بالمدينة، وهو يرسم صورة عجيبة وباهرة تنم عن تجربة عميقة وأصيلة في شرح وتسجيل رؤياه حيث يقول: -

(ولا تظنن أن هذه الطاقة تنفتح بالنوم والموت فقط، بل تنفتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة، وتخلص من يد الشهوة والغضب والأخلاق القبيحة والأعمال الرديئة. فإذا جلس في مكان خال، وعطل طريق الحواس، وفتح عين الباطن وسمعه، وجعل القلب في مناسبة عالم الملكوت، وقال دائما: - (الله- الله- الله) بقلبه، دون لسانه، إلى أن يصير لا خير معه من نفسه، ولا من العالم، ويبقى لا يرى شيئا إلا الله سبحانه وتعالى انفتحت تلك الطاقة، وأبصر في اليقظة الذي يبصره في النوم؛ فتظهر له أرواح الملائكة، والأنبياء، والصور الحسنة الجميلة، وانكشف له ملكوت السماوات والأرض، ورأى ما لا يمكن شرحه ولا وصفه، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: (زويت لي الأرض، فرأيت مشارقها ومغربها) وقال الله عز وجل: (وَكَذلِكَ نُري إبراهيمَ مَلَكوتَ السَماواتِ وَالأَرض). لأن علوم الأنبياء عليهم السلام كلها كانت من هذا الطريق، لا من طريق الحواس، كما قال سبحانه وتعالى: (وَاذكُر اِسمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّل إِلَيهِ تَبتيلاً)، معناه: الانقطاع عن كل شيء، وتطهير القلب من كل شيء، والابتهال إليه سبحانه وتعالى بالكلية.

وأخيرا يقول الغزالي: -

(إذا عرفت هذا العز والشرف والكمال والجمال والجلال، بعد أن عرفت جوهر القلب أنه جوهر عزيز قد وهب لك وبعد ذلك خفي عنك، إن لم تطلبه وغفلت عنه وضيعته كان حسرة عظيمة عليك)، إن الإنسان بحسب هذه الكيمياء لفي سعادتين، دنيوية زائلة مصيرها التراب، والأخرى ملائكية محلقة وأزلية مصيرها السماء، الأولى عقلية والاخرى قلبية حدسية، وتبقى النفس هي التي تختارأيا من السعادتين مبهرة لها.

رهانات الأصول
بين المباني والمنهج
(مقاربة بين التصوف والعرفان)

أ. د. جميل حليل نعمة المعلة
أستاذ الفلسفة والفكر السياسي في جامعة الكوفة

المقدمة

إن كان قد اشتهر مصطلح (التصوف) بين الباحثين للتعبير عن التجربة الروحية في الاسلام منطلقا (شيعيا أو سنيا) وهذا لا يعني أبدا أن (العرفان) مختص بالشيعة والإسلام، بل أنه عرف قبل الاسلام بقرون عدة، وكان ظاهرة عامة عرفتها الأديان السماوية والفلسفات اليونانية، ولكن مع الأخذ بعين الاعتبار الطابع الخاص للعرفان الشيعي وخصوصياته التي تميز بها عن بقية التجارب الروحية وان اقترب منها في قليل أو كثير من أفكارها.

إن الغرض من هذه الدراسة التعرف على المعالم الرئيسة للتصوف والعرفان، ولهذا فستكون الدراسة دراسة وصفية موضوعية، ومقارنة لما تقتضيه طبيعة الوصف الموضوعي الدقيق الاراء التي يعتريها شيء من الغموض والالتباس.

ولا يخفى ان الرؤية الفلسفية المتكاملة تبتنى على محورين: الوجود والمعرفة.

إن موضوع بحثنا" رهانات الاصول بين المباني والمهج(مقاربة بين التصوف والعرفان)"

ويأتي هذه الدراسة في عدة مطالب. سنبين في المطلب الأول المعنى اللغوي والاصطلاحي للتصوف والعرفان والفرق بينهما. والمطلب الثاني جذور التصوف والعرفان في فلسفة أفلوطين ثم سنورد في المطلب الثالث طوائف الصوفية وفرقها، وبيان المدارس الصوفية وإبراز سماتها الفكرية العملية والأخلاقية. وسنبين في المطلب الرابع طرق الصوفية وبيان سماتها وأفكارها التي تختلف فيها فيما بينها والتي تجتمع عليها. كما سنبين في المطلب الخامس أهم المبادئ الاعتقادية والفكرية للصوفية، كالمجاهدة والرياضة، والقول بالاتصال بواسطة الكشف والشهود والمعاينة، وقولهم بالحلول، والاتحاد، ووحدة الوجود، والشطح، وغير ذلك. وسنناقش في مطالب السادس بحث دعوى صلة التصوف بالتشيع، ونكشف في المطلب السابع ادلة نفي صلة التصوف بالتشيع.

المطلب الأول: معنى التصوف والعرفان

قبل أن ندخل في صلب الموضوع لابد من تقديم شيء عن معنى التصوف والعرفان لغة واصطلاحاً، على ما هو المستفاد من كلمات أعلام القوم، ثم بيان الفرق بينهما.

ذكر في أصل كلمة صوفي عدة آراء، نذكر أهمها بالشكل التالي: -

1- إن كلمة صوفي مأخوذة من (سوفيا) اليونانية وتعني الحكمة، والنسبة إليها سوفي ثم أشبع العرب السين فأصبحت صوفي. ولكن يبقى هذا الرأي بحاجة إلى ما يدعمه، وهو ليس في البين، على أن أول من أطلق هذا الاصطلاح هو فيثاغورس، وهو رياضي ومن أصحاب الاستدلال والبرهان.

2- إن كلمة صوفي مأخوذة من الصوف، على اعتبار أن الصوف كان شعاراً للزهاد والنساك من العرب وغيرهم، وهو ما عليه معظم الباحثين[1].

---

(1) ينظر: ألشيبي، كامل مصطفى، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، ص 9

أما بحسب معناه الاصطلاحي، فقد ذكرت فيه عدة تعريفات: فقد عرفه الجنيد بقوله:

(التصوف لحوق السر بالحق) وقال أيضاً: (التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق، فقد زاد عليك في التصوف).[2]

وقال أبو علي الروذباري: (الصوفي من لبس الصوف على الصفا، وأطعم نفسه طعم الجفا، ونبذ الدنيا وراء القفا، وسلك سبيل المصطفى). وكذلك قال أبن عربي: (التصوف الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً، وهي الأخلاق الإلهية، وعندنا هي الاتصاف بأخلاق العبودية).[3] والتصوف طريقة سلوكية قوامها التقشف والزهد- والصوفية يعتقدون أن في وسع الإنسان أن يصل إلى الحقيقة بغير طريق ألعقل[4]

وقال القيصري: (التصوف هو العلم بالله سبحانه وتعالى من حيث أسماؤه وصفاته ومظاهرها وأحوال المبدأ والمعاد وبحقائق العالم وكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة هي الذات الإلهية ومعرفة طريقة السلوك والمجاهدة لتخليص النفس من مضايق القيود الجزئية وإيصالها إلى مبدئها واتصافها بنعت الإطلاق والكلية)[5] ولا يخفى أن هذه التعاريف، ولاسيما تعريف ألقصيري، تكشف عن جانب من المبادئ الأخلاقية والآداب الشرعية التي ينبغي للصوفي أن يتحلى بها، كما تكشف عن بعض معتقدات ولا سيما الاعتقاد بوحدة الوجود. ولكن يبقى الكلام في مدى مطابقة ما ورد فيها للواقع.

أما العرفان يعرف في لسان العرب(العرفان: العلم، عرفة يعرفه عرفه وعرفانا ومعرفة)[6] والعرفان هو (إدراك الشيء بتفكير وتدبر لأثره، فهي أخص من العلم،

---

(2) ألشيبي: كامل مصطفى، مصدر سابق، ص 11

(3) ألشيبي، كامل مصطفى، مصدر سابق، ص 18

(4) ينظر: صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي، ج1، ط1، منشورات ذوي القربى، طهران، قم، ص 283- 284

(5) ألشيبي، كامل مصطفى، مصدر سابق، ص 20.

(6) ابن منظور: جمال الدين، لسان العرب، تحقيق عامر احمد حيدر، مجلد 5، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت 2005، ص 636

ويضاده الإنكار)[7] والعرفان مرتبة متقدمة من مراتب السلوك عند المتصوفة، نسبة إلى المعرفة وهي - كما عرفها عبد الرزاق الكاشاني (المتوفي حدود 730هـ) شهود الحق بالحق مع بقية رسم الخفي المنور الذات وشعاع شمس الوجه الإحدى.[8]

وهذا إنما يتم عن طريق الكشف - وهو رفع الحجاب - والمشاهدة -وهي شهود الذات بارتفاع الحجاب مطلقاً- والمعاينة - وهي عيان الحق ذاته بلا شبهة-[9].

وبذلك يتبين لنا أن العرفان يعد غاية للمتصوف ودرجة عليا في سلم سلوكه، وبينهما نسبة العموم والخصوص مطلقاً، فكل عارف متصوف، وليس كل متصوف عارف.

المطلب الثاني: جذور التصوف والعرفان في فلسفة أفلوطين

من خلال مراجعتنا لتاسوعيات أفلوطين نجد إن الطابع العام لفلسفته يمتاز بعمق الشعور الصوفي والمثالية الأفلاطونية ووحدة الوجود الرواقية[10] ونجد الترابط والتداخل والتشابك في مباحث الوجود والمعرفة والقيم. ومذهبه ذو نزعة روحية خالصة قائمة على التجربة الصوفية والكشف والإشراق والاتحاد، أخلاقه متأثرة بالأخلاق الرواقية وانتهى إلى عد تجربة الوجد الصوفية الغاية النهائية لفلسفته[11] إن الجانب الأخلاقي والغاية النهائية من التفكير الفلسفي الأفلاطوني فقد اهتم أفلوطين بالأخلاق، إن الهيولى المادية مصدر السلب ومبدأ السلب والسلب هو الشر الهيولى هي الوجود الأدنى الذي يخلو من المعقول والمادة لا وجود لها؛

---

(7) الزبيدي، مرتضى، تاج العروس، تحقيق علي شيري، مجلد 12، دار الجديد، ص 374

(8) ينظر: الكاشاني، عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار، القاهرة، 1992 م، ص 364.

(9) ينظر: المصدر نفسه، ص 346-347.

(10) ينظر: مرحبا، د. محمد عبد الرحمان، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 327

(11) ينظر: المعلة، د. جميل حليل، الفكر الفلسفي الأخلاقي عند المدارس المتأخرة (ضمن الفلسفة الأخلاقية كتاب مشترك)الناشر دار ضفاف، بيروت 2013، ص 142-143

والوجود الحقيقي هو وجود الأول أو الإله ويليه العقل فالنفس ثم العالم المحسوس المتصف بالا وجود لان صوره متحققة في المادة.[12]

يستوحي أفلوطين مبادئ فلسفته أساسا من أفلاطون ولذلك سميت فلسفته ب(الأفلاطونية المحدثة). ويطور أفلوطين بعض الأفكار الأساسية التي وردت في بعض المحاورات الأفلاطونية كي يكون تصورا خاصا به للوجود والعالم ولمنزلة الإنسان.

وان المبدأ الأساسي الذي يجب الانطلاق منه حسب أفلوطين هو الواحد الذي تحدث عنه أفلاطون في محاورة بارمنيدس وتمت الإشارة إليه في الكتاب السابع من الجمهورية إي سميه بالخير في ذاته[13]. ولهذا الخير منزله إذا يشبهه أفلاطون بالشمس ويعتبر إن علاقة الخير في ذاته ببقية المثل هي مثل علاقة الشمس بالكائنات. ويعتبر أفلوطين إن هذا الواحد، المبدأ الأول، والذي يمكن إن نسميه الله وهو الذي يجب إن ننطلق منه لنفهم وجود العالم وليس العالم المحسوس فقط بل وكل الوجود.[14] وان أول مشكله تعترض أفلوطين في بسطه لكيفية وجود الموجودات هو لماذا أوجد شيء أخر غير الواحد؟ لماذا لم يبق الواحد في وحدانيته؟ وما حاجة الواحد الذي هو الكمال المطلق الذي لا يحتاج إلى شيء إلى إيجاد شيء أخر غير ذاته؟ وكيف يصدر الوجود عن الله.

إذا يعتبر أفلوطين إن وجود الوجود لا يمكن إن يفسر بفعل قصدي وبسعي من الواحد إلى الخلق. إذا لا يمكن إن نتصور إن الواحد يسعى إلى شيء، وإنما يفسر بالفيض فكمال الواحد أدى إلى فيضانه فأنتج وجودا أخر غير ذاته وهذا هو العقل وان العقل هو فيض من الله أو عن الواحد وهو تأمل له ورؤية له فهو يلتف إليه ويتأمله لكي يستمد وجوده من جهة وهو يتأمل ذاته من جهة أخرى فينتج عن ذلك إن يكون عقلا فيصبح إذن وجودا وعقلا معا. إذن يعتبر أفلوطين الوحدة

---

(12) ينظر: حمادة، د. حسين صالح، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص 436

(13) ينظر: أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة حنا خباز، مكتبة النهضة – بغداد، 1986م، ص 205- 232

(14) ينظر: بدوي، د. عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، ص 132 وما بعدها.

مصدر الوجود وأكد على إن هذه الوحدة تعني مصدر التماسك والتجانس في المجردات وصولا إلى الروحانيات وعاد في فكره الوحدة إلى المدرسة الرواقية. لكن هذه الوحدة هي ليس مفهوم الوحدة المادية الذي تمثله المدرسة الرواقية (اللوغوس). وللوحدة عند أفلوطين درجات مختلفة ونقصد بهذه الوحدة هيه وحدة العلم الذي تنطوي فيه العلوم النظرية على باقي النظريات إي إن الفكر والتأمل هو مصدر الوجود وللوحدة درجات تبدأ من تماسك الماديات وتنتهي إلى المبدأ الواحد الثابت الذي هو أساس كل شيء وبغيره يتفتت ويتشتت كل شيء.[15]

لقد أقام أفلوطين الوحدة على أساس التأمل العقلي حيث إن وحدة الكائن الحي تستمد وجودها من تأمل هذا الكائن لما هو أعلى منها في الوجود وهذا التأمل يضيف للكائن وجوده ووحدته كما هو في العلم فالعلم واحد لان هناك عقل واحد ينظر إلى الموضوع، ومن هنا بين أفلوطين إن الفكر والتأمل هما مصدر الوجود. وتتلخص فلسفته في وصفه لمسيرة النفس في صعودها غالى العالم العلوي وهبوطها إلى العالم الأرضي فسمي هذا بالجدل الصاعد، إما بالنسبة للجدل النازل فيكون من الواحد إلى المادة وهو خط هابط ويمتلك خاصية وصفيه استدلاليه، إما الصاعد يبدأ من المادة وصولا إلى الواحد ويمتلك خاصية صوفيه بها شيء من الرؤيا أساسها التصفية وتطهير النفس وقائمه على وحدة الوجود الصوفية. وفرق بين عالمين هما (عالم الحس، وعالم العقل). وعد عالم العقل هو مصدر القيم والوجود وهو عالم الحقيقة الذي يتضمن مبدأ وجوده كل شيء وهو مصدر الحق لان منه نستمد الحكمة والعلم وهو مصدر الجمال والخير ولذلك اسماه بأسماء مختلفة إنما تدل جمعيها على شيء واحد فهو الأول ثم الواحد أو الخير. فالوجود عند أفلوطين هو يتضمن:

أولا: وجود المطلق

وهو علة وعلة كل علة بعده وهو مبدأ بسيط ومبدأ توحيدي ومبدأ الكائنات، المبدأ الثابت ومبدأ الكثرة انه قدره مبدعة لكل الأشياء ثم يشبه بالمقياس العددي على الطريقة الفيثاغورية معتبرا إياه العدد الجوهري الذي يشكل معيارا

---

(15) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 291

ومصدر السائر الإعداد من غير إن يكون عددا كميا معينا. فالواحد اعتبر فريدا لا نظير له بشكل صريح لا لبس فيه. نجد في الفلسفة اليونانية الذي يمثلها أفلاطون الذي يقول في كتابه (الجمهورية) إن صورة الخير منتجة لصورتين معا هما صورة العقل والوجود فهو الواهب للعقل والوجود معا.(16)

يقول أفلوطين إن صفة الواحد أطلقت عليه هي لتخليصه من الكثرة فالواحد صفه تفيد نفي الكثرة وهذا المصطلح تبلور عند المدرسة الفيثاغورية، فالواحد غامض بعض الشيء فهو يسمى أحيانا بال لآله وأحيانا أخرى بالخير، وهو يعلو على الكون الذي هو أول كائن يترتب وجوده على وجود الواحد.(17) ويخطئ من يتحدث عن ألآله بأنه الكل لان ألآله يعلو عن الكل والآلة حاضر في كل شيء ومن الممكن إن يكون حاضر بغير حركة الحضور، فبينما هو بغير مكان لا يخلو منه مكان والواحد يظهر مشابه للآلة عند أرسطو ويرى إن ألآله لا حاجة له إلى الكائنات التي صدرت عن وجوده وهو يتجاهل وجود العالم المخلوق.

ثانيا: وجود العقل

يطلق أفلوطين على العقل (اللوغوس) وهو تعبير عن العقل في علاقته بالواحد وهذا يعني إن العقل هو اللوغوس الواحد انه القوه الممثلة لهذا الواحد ومعبره عنه وعليه تعبر بأخذ مستوى أدنى من الموجود وإذا كان العقل الواحد والنفس عند أفلوطين هي اللوغوس وهي القوة المصورة الصادرة عن مبدأ أعلى والتي تعبر وتمثل هذا المبدأ على مستوى أدنى في الوجود وهي تستدعي معنى الوحدة والاستمرار بين المستويات المختلفة للوجود(18). يفسر شراح أفلوطين العقل كونه الروح أو

---

(16) ينظر: أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة حنا خباز، مكتبة النهضة – بغداد، 1986م، ص 121- 124

(17) ينظر: المعلة، د. جميل حليل، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، الناشر دار الضياء للطباعة والنشر، النجف الاشرف، 2006، ص 131

(18) للاستزادة ينظر: أفلوطين، التاسوعات، نقله إلى العربية عن الاصل اليوناني، د. فريد جبر، مراجعة د. جبرار جهامي، د. سميع دغيم، مكتبة لبنان، ط 1997م، ص 425- 457

العالم الروحاني ونشاطه هو الإدراك العقلي المباشر إي الحدس العقلي والرؤية المباشرة يدرك العقل الواحد كما يدركه نفسه إدراكا مباشرا أشبه بالحدس فإدراكه لنفسه هو إدراك عالم المعقولات.

وان هذا الواحد إي الأول ليس متميزا بميزة الوحدة وإنما فيه ثنائية إلا إن العقل حينما يتعقل إنما يتصف بصفات أو يتحدد بمقولات تختلف عن المقولات المعروفة والعقل ماهيته في الفكر والوجود معا له من ناحية الفكر ثلاث مقولات(الفعل، الحركة، التغير) ومن ناحية الوجود (الثبات، وعدم الحدوث في الزمان). ونرى أفلوطين يهاجم بشدة مذهب أرسطو والرواقين في المقولات، فينقد المقولات الأرسطية على أساس إن فكرة الوحدة حينما تقال على العالم المعقول فأنها لا يمكن إن تعد وحدة بالمعنى الصحيح وإنما الوحدة تقال فقط على الأول الواحد.[19]

ثالثا: وجود النفس

إن أول أمر ينبغي إن نشير إليه هو النفس عند أفلوطين البحث عن أصلها؟ ومن ثم تحديد كيفية هبوطها؟ والعلاقة بين النفس الكلية والنفوس الجزئية؟ ومن ثم علاقة النفس بالجسم وتحديد قوى النفس ومعالجة خلودها ترتبط بنظريته الفلسفية العامة في الصدور وعلى هذا الأساس يجعل النفس هي الأخرى صادرة عن المبدأ الأول. يبدأ أفلوطين بحثه في النفس بالإشارة بأنها ليست بجسم وهي بهذا الفهم لا تتعرض إلى الموت ولا تفسد ولا تفنى بل هي باقية ودائمة. يقدم أفلوطين تصورا عن صدور النفس فهو يذهب، إن الواحد فاض فصدر عن العقل الإلهي، كذلك فاض العقل الإلهي فصدرت عنه النفس الكلية، وإذا كان العقل اقرب المخلوقات إلى الواحد وأكثرها به شبها فان النفس اقرب المخلوقات إلى العقل وأكثرها به شبها وعليه يمكن القول إن العقل صورة للواحد فان النفس كذلك صورة للعقل[20]. والعلاقة بين النفس والعقل الإلهي تشبه في نواحي كثيرة العلاقة بين العقل والواحد فكما ينظر العقل الإلهي إلى الواحد يشتاق إليه ويجاهد للاتحاد به في

---

(19) ينظر: المعلة، د. جميل حليل، مصدر سابق، ص 133

(20) للمزيد ينظر: أفلوطين، التاسوعات، ص 455- 460

وحده مطلقه ويعتقد بنشوء نفوس كثيرة من النفس الكلية وان هذه النفوس أشبه بمبادئ عقلية مفارقه وليست بمفارقة والنفس التي تظل باقية هي التعبير الواحد عن العقل، وان صدور النفس من العقل لم يحدث في الزمان لان الواحد والعقل والنفس الكلية في نظر أفلوطين أنيات خالدة ويرى إن أول أمر ينبغي معرفته هو تذكير النفس بأصلها الإلهي[21]. فالنفس هي التي تصنع الجسم وتعطيه الصورة والنظام فترد الكل إلى الوحدة فالنفس تفيض فتصدر النفوس الجزئية دون إن تنقسم إلى أجزاء. أفلوطين يقول إن النفس ليست واحدة وحدة مطلقة فليس معنى كون النفس واحدة أنها لا تشارك الكثرة إذا إن هذه الصفة لا يجب إن تنسب إلا إلى الموجودات العليا. ونعني إن النفس واحدة وكثيرة في آن واحد.

المطلب الثالث: الفرق والمدارس الصوفية:

أولا: الفرق الصوفية: -

وهم طوائف، ذكرها الشيخ نجم الدين عمر ألنسفي - وهو من علمائهم المطلعين على حقائق مذهبهم - في كتاب ((بيان مذهب التصوف))، نقلا عن الحر ألعاملي[22].

أولا: الحبيبة، يقولون: العبد يتخذ الله تعالى حبيباً وينقطع عن محبة المخلوقين، ويرفع التكليف عنهم، وأيضاً يرفع عنهم خطابات العبادات، والحرام عليهم حلال، وترك الصلاة والصوم عندهم جائز.

الثانية: الأوليائية، وهم يقولون: إن العبد يبلغ درجة الولاية، ويرفع خطاب الأمر والنهي عنه.

الثالثة: الشمراخية، وهم يقولون: إذا عرف العبد الله سبحانه يرفع الأمر والنهي عنه، وبسماع الدف والطبل والمزمار راغب، ويقولون: أن النساء كالرياحين وشم الرياحين مباح.

---

(21) ينظر: أفلوطين، التاسوعات، ص 463- 495

(22) ينظر ألعاملي، الحر، الرسالة الأثنى عشرية في الرد على الصوفية، نشر مكتبة المحلاوي، يران، قم، ص 23-24

الرابعة: الإباحية، وهو يقولون: لا نقدر على منع نفوسنا من المعاصي، وليس بينهم أمر بمعروف ولا نهي عن منكر، ويقولون: أموال المسلمين وفروجهم حلال، ويقولون: قول لا، كفر، والإيذاء حجاب في الطريق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إيذاء.

الخامسة: الحالية وهم يقولون: السماع والرقص مباح، وهم في السماع مدهشون، كما لا تكون الحركة في وجودهم.

السادسة: الحولية، وهم يقولون: النظر في وجه الجميل من النساء حلال، وفي حالة النظر يرقصون ويقولون: صفة من صفات الله تعالى حال علينا، ولنا بتلك الصفة التقبيل والمعانقة حلال

السابعة: الحورية، مثل مذهب الحولية وهم يقولون في هذه الحالة تأتي حور الجنة ولنا معهن الوقاع والوطء.

الثامنة: الوقفية، ويقولون: إن العبد عاجز عن معرفة الله تعالى، وهي على الحقيقة محال.

التاسعة: المتجاهلة، وهم في لباس الفاسقين، ويقولون: مرادنا دفع الرياء.

العاشرة: المتكاسلة، وهم يتركون الكسب، ويتوجهون إلى أبواب الخلائق بالكدية ويرضون من حياتهم بعبادة البدن ويأكلون أموال الزكاة بغير الحق.

الحادية عشر: الإلهامية، وهم من الفرق يعرضون عن قراءة القرآن وتعلم العلم، ويقنعون بمتابعة كتب الحكماء والمبتدعين، ويقولون إن القرآن حجاب الطريق وأبيات الحكماء وأشعارهم قرآن الطريق.

الثانية عشرة: أهل الحق، وهم يتبعون السنة ويؤدون الصلاة في الوقت مع أهل السنة والجماعة، ويحذرون عن الشراب والزنا والسماع والرقص والحرام.

قال الحر ألعاملي: الفرقة الأخيرة غير داخلة في التصوف المبحوث عنه، وعلى تقدير دخولها في طريقهم تدخل في حكمهم. وقد ذكر بعض العلماء أسماء طوائف الصوفية أكثر مما ذكره ألنسفي، فقال: إن من طوائفهم: وحدتيه، وواصليه، وحبيبية، وولائية، ومشاركيه، وشمراخية، ومباحية، وملامية، وحورية، وجمالية،

وتسلميه، وكاملية، وتلقينية، وألهامية، وخورية، وعشاقية، وحلولية، وذوقية، وجمهورية، وزراقية.[23]

ومن خلال تدبر متبنيات هذه الفرق، نستطيع أن نكشف وبوضوح الجوانب الأخلاقية، والفكرية، الاعتقادية على وجه التفصيل.

ثانيا/المدارس الصوفية: -

إن الأجواء الفكرية التي طرأت على المجتمع الإسلامي في القرنين الثاني والثالث الهجريين هيأت للفرق الصوفية الأسباب الموضوعية لبلورة أفكارها وصياغتها بما يتواكب مع مبادئها الفكرية والأخلاقية، وكان للجوانب الاجتماعية، والبيئية، والسياسية، والقومية أثراً بالغاً في صياغة أفكارها، وقد تمخض عن ذلك بروز مدرستين فكريتين، كانتا عنوانين جامعيين للفرق الصوفية المتقدمة وهما: -

1 - مدرسة بغداد الصوفية:

وقد حاولت أن تمزج الجانب النظري مع النزعة الروحية السلوكية في متبنياهم ولاسيما في مسألة الإيمان بالتوحيد بالرجوع إلى النصوص المأثورة وبعض آراء المتقدمين ومحاولة إيجاد صلة بين التصوف وشخصية علي أبن أبي طالب عليه السلام، باعتباره رمزاً للإيمان التوحيدي، والزهد، والإيثار، ومحاسبة النفس، وذلك عن طريق الاتصال بأحد أبنائه ودعوى الأخذ عنه، ودون إثبات ذلك، ولكن يبقى الكلام في مدى توفيق هذه المدرسة في الجمع بين الروح النظرية التي تعتمد على المبادئ العقلية، وبين الروح العملية التي تعتمد على النزعة الروحية[24].

---

(23) ينظر: ألعاملي، الحر، رسالة ألاثني عشرية في الرد على الصوفية، نشر مكتبة ألمحلاتي، قم، 1423هـ، ص 25

(24) ومن أبرز أعلام هذه المدرسة: معروف الكرخي (ت200 ه) والحارث أبن أسد المحاسبي (ت243 هـ)، والجنيد البغدادي (ت298 هـ).

مدرسة نيسابور الفارسية الشطحية أو الغائبة عن الحس (مدرسة السكر): وتصدر عن روح عملية تستمد طاقتها من مثل الفتوة والملامتية من ناحية، والغيبة عن الحس وإفناء الذات الإنسانية إلى حد إهمال الواجب الشرعي المعتاد ظاهرياً من ناحية أخرى.

ولا يخفى أن الفتوة كانت موجودة في المدرسة البغدادية، ولكن تركيز مدرسة نيسابور عليها كان أقوى وأشد، لأن فكرة الفتوة تراث فارسي قديم، وهي نزعة روحية نشأت للتخفيف من جور ملوك فارس وطغيانهم لدفع ظلمهم ومساعدة الفقراء. وقد استمرت هذه النزعة بعد الفتح الإسلامي عندما لمس الفرس من الفاتحين عدم التزامهم بالمبادئ والقيم التي يحملونها، إذ كان معظمهم نماذج سيئة للإنسان المسلم الذي أراده الإسلام إن يكون، لذلك برزت جماعات الفتوة، لتقوم بالتخفيف عن معانات الناس ومد يد المعونة لهم، عن طريق التضحية بالمصالح الشخصية والمطالب المادية.

وقد عرف معروف الكرخي - وهو من المدرسة البغدادية - الفتوة بأنها: (الإيثار مع الاضطرار ولو بالطاعات يوم القيامة). ومصداقاً لهذا روي عنه أنه أفطر في رمضان استجابة لدعوة سقاء، رجاه أن يشرب الماء جبراً لخاطره ورجاءً لدعاءه[25].

أما في المدرسة النيسابورية فقد تطورت عندهم فكرة الفتوة إلى معنىً جديد يزيد على فكرة الإيثار، وذلك بالتمسك بفكرة التضحية إلى أقصى حدودها، مما أثار استنكار الناس لما يقومون به من أفعال تكشف عن الاستخفاف بالواجبات الدينية، والتقاليد الاجتماعية والعرفية، فأطلقوا على أنفسهم (الملامتية)نسبة إلى الملامة على غير قياس، فكانوا يتظاهرون بالسكر، والفسق، والشرور، بدعوى الخلاص من شوائب الغرور والرياء والشهرة والمنفعة، من دون أدنى تحرج من الاستخفاف بالأعراف الدينية والاجتماعية، بل وصل الامر إلى اعتياد الناس على ما يصدر عنهم بما يعرف (بالشطح) فصارت من طابع التصوف، ولا سيما عند

---

(25) للمزيد ينظر: ألشيبي، كامل مصطفى، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، ص 103

الأوقات التي يدعون فيها قربهم من المثل الأعلى، وهذا التهاون من الرأي العام أدى إلى أن يتجرأ أبو يزيد البسطامي على القول: (سبحاني سبحاني ما أعظم شأني!) وسهل على الحلاج أن يقول (أنا الحق)[26].

ومن أبرز أعلام هذه المدرسة: أبو حفص الحداد النيسابوري (ت270هـ) وحمدون القصار (ت271هـ)، فضلا عن أبي يزيد البسطامي (261هـ) والحسين بن منصور الحلاج (ت309هـ).

والظاهر أن استخفاف المدرسة النيسابورية بالأعراف الدينية والاجتماعية والأخلاقية كان لبعدها عن مركز الخلافة ومن البعيد جداً التساهل في مثل هذه الأمور في بغداد، ويشهد لذلك قتل الحلاج وصلبه.

المطلب الرابع: الطرق الصوفية:

يرجع نشوء هذه الطرق إلى أوائل القرن السابع وقد واكب ذلك العصر عدة عوامل وأحداث ساعدت في تكوينها، والأهم من بينها الغزو المغولي الذي اجتاح الأمة وما رافقه من تأثيرات سياسية واجتماعية وأخلاقية، وهذه الطرق هي[27]: -

أولاً: - الطريقة القادرية:

نسبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت561هـ)، وقد نشأت بعد وفاته بزمن طويل ثم نسبت إليه باعتباره الشيخ التاريخي البارز لأصحابها وتمتاز طريقته بالتساهل وعمل الخير.

ثانياً: الطريقة الرفاعية:

نسبة لأحمد الرفاعي (تسنة 570هـ) والشئ الذي تتميز به هذه الفرقة قدرة أعضائها على القيام بأعمال غريبة، كابتلاع الجمر، وأكل الزجاج، وخرق أجسادهم بأشياء حادة، ومسك الأفاعي.

---

(26) ينظر: ألشيبي، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، ص 104.

(27) ينظر: ألشيبي، نفس المصدر، ص 174

ثالثاً: الطريقة المولوية:

نسبة للشاعر الفارسي مولانا جلال الدين الرومي (672هـ) الذي خرج عن المعهود وجعل للموسيقى مكاناً بارزاً في مراسم طريقته وشجع الناس على اتخاذ الحرف، وخالط أمراء البلاط السلجوقي، فأدى ذلك إلى اتهامه والثورة عليه.

رابعاً: الطريقة البابائية:

نسبة إلى شيخها بابا إسحاق الكفر سودي، وكفر سود قرية قرب حلب نزح منها، وهو الذي قاد الثورة ضد جلال الدين الرومي والدولة التي يحالفها.

خامسا: الطريقة البكتاشية:

نسبة إلى محمد الخراساني الملقب بحاج بكتاش، واشتقت من الطريقة البابائية، وقد ساعدت الدولة العثمانية على شيوع هذه الطريقة.

وهناك طرق متأخرة منها[28]:

الطريقة المهدوية في السودان، والطريقة السنوسية في الجزائر، والتيجانية في المغرب والنقشبندية في آسيا الوسطى، والشاذلية في مصر، والكز كزانية والكاكائية في شمال العراق، والأسمرية في ليبيا وغيرها، وأغلب هذه الطرق المتأخرة ترجع في طريقتها إلى الطريقة الرفاعية التي تمارس الأعمال الغريبة، كالطعن بالسلاح، وشرب السموم، والدخول في النار، وغير ذلك. ومهما تباينت آراء هذه الفرق وأفعالها، إلا إنها تتفق على جملة من المبادئ الأخلاقية التي ينبغي الالتزام بها منها:[29]

1- الاحتفال بدخول المريد في الطريقة بطقوس دينية مرسومة، وقد يتطلب بعضها من المريد إمضاء وقت شاق قبل الدخول فيها.
2- لبس زي خاص.

---

(28) ينظر: ألشيبي، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي ص 183
(29) ينظر: ألشيبي، المصدر نفسه، 174- 183

3- اجتياز المريد مرحلة شاقة في الخلوة والصلاة والصوم وغير ذلك من الرياضيات.

4- الإكثار من الذكر مع الاستعانة بالموسيقى في بعض الأحيان، وكذلك الحركات البدنية المختلفة التي تساعد على الوجد وإرهاف الحس.

5- الاعتقاد في القوى الروحية الخارقة للعادة التي تصدر عن المشاركين في الذكر وتمكنهم من أكل الجمر المشتعل، والتسلط على إرادة الثعابين السامة والإخبار بالمغيبات، وقراءة الأفكار..... الخ.

6- احترام المريد للشيخ أو المرشد إلى درجة تقرب من التقديس، وإطاعته طاعة عمياء فيما يصدر إليه من الأوامر[30].

المطلب الخامس: متبنيات الصوفية والعرفانية الاعتقادية

وفي ما يلي مجمل لأهم مبادئهم الفكرية ومذاهبهم الاعتقادية، مع بيان مدى توافقها مع النصوص الشرعية والملازمات العقلية.

1 - مبادئ الصوفية الفكرية: -

أولاً: المجاهدة والرياضة:

وذلك عن طريق العزلة والانقطاع عن الناس، وتحمل المشاق، والامتناع عن الطيبات من الرزق. وهو مخالف لنصوص الكتاب والسنة، كقوله تعالى: (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) وقوله تعالى)يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم)

وقول النبي(ص): ((عليكم هدياً قاصداً، فإنه من يشاد هذا الدين يغلبه))[31].

---

(30) ألشيبي، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، 174

(31) ينظر: مسند أحمد، ج 5، ص 350، وكذلك ينظر: صحيح ابن خزيمة، ج 2، ص 99ح1179.

وقوله(ص): ((من تبتل فليس منا))[32] وقوله (ص) لعثمان بـن مظعـون- عندما التزم قيام الليل وصوم النهار وامتنع من النساء وأكل اللحم: ياعثمـان! إن الله لم يبعثني بالرهبانية -مرتين أو ثلاثاً- وإن خـير الـدين عنـد الله الحنفيـة السمحة.[33]

وقوله (ص) لا تشددوا على أنفسكم فيشد الله عليكم فإن قوماً شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم، فتلك بقاياهم في الصوامع والديارات رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم[34].

وقوله (ص): (لا خزام، ولا زمام)[35].(ولا سياحة ولا تبتل ولا ترهـب في الإسلام)[36]

كما هو مخالف لما نص عليه الكتاب والسنة في السعي لطلب الرزق والحث على العمل باليد، والتعرض للتجارة ومن ذلك: قولـه تعـالى ﴿Úáíßã áíÓ ÑÈßã ãä ÝÖáÇð ÊÈÊÛæÇ Ãä ÌäÇÍ﴾ وقولـه تعـالى ﴿ÝÖá ãä íÈÊÛæä ÇáÃÑÖ Ýí íÖÑÈæä æÂÎÑæä Çááå﴾ وقولـه تعـالى ﴿ÇáÏäíÇ ãä äÕíÈß ÊäÓ æáÇ﴾ وقـول النبـي (ص)

((ما أكل أحداً طعاماً قط خير من أن يأكل من عمل يده))[37] وقوله (ص): ((أجملوا في طلب الدنيا))[38] وقوله (ص): ((لان يحتطب أحدكم حزمـة علـى ظهره خير من أن يسأل أحداً فيعطيه أو يمنعه))[39].

---

(32) ينظر: منصف عبد الرزاق، ج 7، ص 151ح12592.

(33) ينظر: طبقات ابن سعد، ج 3، ص 167، تلبيس إبليس، ص 196.

(34) ينظر: سند أبـي داود، ج4، ص 278.

(35) كان عباد بني إسرائيل يفعلونه، فيفتخرون مناخرهم وأنوفهم وتراقيهم، لخزامة البصـير وزمامتة تعذيبا لأنفسهم.

(36) ينظر: مصنف عبد الرزاق، ج8، ص 448 ح 15860.

(37) ينظر: صحيح البخاري 121/3ح24، مسند احمد 131/4و 132

(38) سنن ابن ماجة، ج2، ص 725 ح2142، وكذلك ينظر: سنن البهيقي، ج5، ص 264.

(39) ينظر: صحيح البخاري، ج 3، ص 121 ح 26، وأيضا ينظر: صحيح مسـلم، ج3، ص 96-97.

هذا فضلاً عما في ترك العمل من حرمان المجتمع من خدماتهم ومنافعهم بما يحسنونه من صنائع وحرف ومهن، ثم يصبحوا عالة على غيرهم، ولا يخفى ما في ذلك مفسدة كبيرة.

ثانياً: الاتصال بواسطة الكشف والشهود والمعاينة والمعرفة:

ومما يدّعونه أن حصول العلم لديهم والوصول إلى الحقائق اليقينية إنما يتم عن طريق المكاشفة، والمشاهدة، والمعاينة.

والكشف لغة: رفع الحجاب، وفي الاصطلاح: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقة وجوداً وشهوداً.[40]

والشهود: رؤية الحق بالحق.[41]

وقال عبد الرزاق الكاشاني: المشاهدة شهود الذات بارتفاع الحجاب مطلقاً.[42]

والمعانية: هي عيان الحق ذاته بلا شبهة.[43]

وهذا في غاية الفساد لوجوه.

1- إنه مجرد دعوى ولا دليل عليها.

2- إنه يستلزم أن يكونوا أفضل من الأنبياء، لأنهم يتلقون علمهم بواسطة الوحي، والعرفانية يدعون تلقيه مباشرة من الله تعالى دون واسطة.

وفي ذلك يقول أبو يزيد البسطامي: أخذوا ميتاً عن ميت، وأخذت علمنا عن الحي الذي لا يموت.[44]

ومن الغريب حقاً تسليم معظم الصوفية بهذا القول، وعده من الحقائق الثابتة.

---

(40) ينظر: الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995، ص 184.

(41) الجرجاني، المصدر السابق، ص 348.

(42) معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار القاهرة، 1992ص 347

(43) المصدر السابق، ص 129

(44) ينظر: السهلكي، النور من كلمات أبو طيفور، نشر وكالة المطبوعات، الكويت، 1978، ص 100.

3- إنه يستلزم بطلان طريقة النظر والاعتبار والاستدلال العقلي، والقرآن كله دعوة إلى النظر والاعتبار.

4- إنه مخالف لما ورد في الكتاب والسنة من الدعوة إلى العلم والتفقه بالطرق المعروفة، كقوله تعالى ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ أي أن يبقى بعضهم مع النبي (ص) ليتعلموا أحكام الدين ثم يرجعوا إلى قومهم ليعلموهم، وعلى ذلك إجماع المفسرين[45] أما الأحاديث النبوية الشريفة التي تأمر بالتعلم، وطلب العلم، والتفقه بالدين، ورجوع الجاهل إلى العالم، فهي متواترة بهذا المعنى، ولم نسمع بأي أثر يفيد بأخذ العلم عن الله تعالى مباشرة.

5- إن الشهود والمعاينة يستلزم محدودية ذاته تعالى، وأن يكون في جهة وهو محال؛ لأنه يستلزم التحيز والتحيز يستلزم الجسمية، والجسمية تستلزم التركيب، وكل مركب يحتاج إلى أجزاءه، والمحتاج لا يكون واجباً للوجود ضرورة، بل ممكنه فضلاً عن تقدم أجزاءه عليه في الوجود، وتأخره عنها فيكون حادثاً وهو محال في حقه.

ثالثاً: - الحلول:

ذهب فريق من المتصوفة إلى أن الله تعالى يحل في العارضين الواصلين[46] وهو محال لان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية، بحيث يبطل وجود الحال ببطلان ووجود المحل، كالسواد الحال في الجسم، فلو انعدم الجسم انعدم ذلك السواد، وهذا لا يتصور إلا في ما لا يقوم بذاته، وواجب الوجود حيث يقوم بذاته استحال عليه أن يتعين بتوسط المحل.

---

(45) ينظر: الطبري، ابن جرير، تفسير الطبري، ج6، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م، ص 515-516.

(46) ينظر: الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحاصيل، دار الأضواء، بيروت، 1985 م، ص 261، وكذلك ينظر: القوشجي، شرح التجريد، تبريز، طبعة حجرية، 1307 هجري، ص 425.

كما يستلزم احتياج الحال إلى المحل، والمحتاج ممكن ضرورته فلا يكون واجباً للوجود؛ لأنه إن كان حالاً فيه في الأزل لزم قدم المحل وهو محال، وإن كان الحلول متأخراً فلا بدله من علة فيكون موجباً لا مختاراً، وهو محال. ويستلزم- أيضا- تحيز الحال لتحيز المحل، فتحل فيه الأعراض، وواجب الوجود ليس بمتحيز ضرورة.

رابعاً: الاتحاد:

وذهب فريق منهم إلى إن الله يتحد بأبدان العارفين[47] قال ابن الفارض:

وها أنا أبدي في اتحادي مبدئي وأنهي انتهائي في تواضع رفعتي[48]

وهذا باطل ضرورة؛ لأن الاتحاد عبارة عن صيرورة الاثنين واحداً من غير زيادة ولا نقصان، وهو محال في حقه تعالى؛ لأن الشيئين بعد الاتحاد ان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد، فلا اتحاد، وإن عدما فلا اتحاد، بل وجد ثالث، وإن عدم أحدهما لم يتحد المعدوم بالموجود، فضلاً عن لزوم التركيب وهو محال في حقه تعالى.

خامساً: وحدة الوجود:

وهذا المعتقد من المسلمات عند الصوفية والعرفانية، وسبقهم إلى القول به قدماء فلاسفة اليونان، كطاليس المالطي، وهيرقليطس، وفيثاغورس، ثم علماء اللاهوت المسيحيين[49].

وأبرز من حرر هذا القول من المسلمين بصورة جلية ومن دون تحفظ ابن عربي في غير واحد من مصنفاته، ولاسيما ((الفتوحات))و ((فصوص الحكم)).

---

(47) ينظر: ابن عربي، محي الدين، التجليات، طبع جمعية دار المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، 1948م، ص 34، كذلك: شرح القوشجي، ص 425.

(48) ينظر: ديوان ابن الفارض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990 م، ص 41.

(49) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ص 30، كذلك ينظر: الشيبي، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الاسلامي، ص 165.

وهو محال؛ لأن مفهوم الوجود ينقسم إلى واجب الوجود وممكن الوجود والممكن حادث ضرورة، وواجب الوجود قديم، فكيف يتحد الحادث بالقديم؟!

كما يستلزم إما قدم الحادث، أو احتياج القديم إلى الممكن، وكلاهما محال.

وأيضاً يستلزم التركيب من الوجوب والامكان، والتركيب آية الاحتياج، وهو محال.

سادساً: إسقاط التكاليف الشرعية عن الواصلين:

ويعتقد بذلك فريق من المتصوفة، باعتبارها وسائل لسلوك الطريق فإذا وصل السالك إلى نهاية الطريق تنتفي الحاجة إلى تلك الوسائل، إذ لا هجرة بعد الفتح. قال أبو يزيد البسطامي: عجبت ممن عرف الله كيف يعبده![50]

وقال أبو موسى الديبلي: وجه أحمد بن حرب حصيراً وكتب معه اليه: صل عليه بالليل، فكتب أبو يزيد: إني جمعت عبادات أهل السموات والأرضيين السبع فجعلتها في مخدة ووضعتها تحت خدي.[51]

وقال جلال الدين الرومي في مقدمة المجلد الخامس للمثنوي: لو ظهرت الحقائق بطلت الشرائع؛ لأن الشرائع سراج في الوصول إلى الحق، فطلب الدليل بعد الوصول إلى المدلول قبيح.

وقال العلامة ابن المطهر الحلي: شاهدت جماعة من الصوفية في حضرة مولانا الحسين (ع)، وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد منهم كان جالساً لم يصل، ثم صلوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص، فسألت بعضهم عن ترك صلاة ذلك الشخص، فقال وما حاجة هذا إلى الصلاة وقد وصل؟! أيجوز أن يجعل بينه وبين الله تعالى حاجبا؟!فقلت: لا، فقال: الصلاة حاجب بين العبد والرب[52]

اقول: لا يخفهما في ذلك من هدم للشريعة وإبطال لضروريات الدين.

---

(50) ينظر: النور من كلمات ابي طيفور، ص 109، 165.

(51) ينظر: النور من كلمات ابي طيفور، ص 169.

(52) ينظر: الحلي، ابن المطهر، نهج الحق وكشف الصدق، دار الهجرة، قم، 1414هـ، ص 58.

قال تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ وقال تعالى: ﴿الذين هم على صلاتهم دائمون﴾. وقال تعالى: ﴿والذين هم على صلواتهم يحافظون﴾. ولو كان الامر كما يقولون لسقطت الصلاة والتكاليف عن رسول الله (ص)، فتدبر.

سابعاً: تفضيل مقام الأولياء على مقام الأنبياء

ذهب بعضهم إلى القول بتفضيل الأولياء على الأنبياء، كأبي يزيد البسطامي، ولشبلي وأبن عربي الذي يدعي إنه خاتم الأولياء، وغيرهم.

قيل لأبي يزيد: إن الخلق كلهم تحت لواء محمد (ص)، فقال أبو يزيد: تالله إن لوائي اعظم من لواء محمد (ص)، لوائي من نور تحته الجان والأنس كلهم من النبيين[53] وقال: خضت بحراً وقف الأنبياء بساحله[54].

ثامناً: عدم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعدم إمكان إقامة الحد على أحد، واستحالة الحكم بالفسق على أحد؛ لأنه يحتمل في كل شخص أن يكون قد عرف الله واتحد به، فلا يجوز أمره ونهيه والاعتراض عليه.

تاسعاً: السماع والرقص والوجد وما يتبع ذلك.[55]

عاشراً: دعوى العلم بالمغيبات وحصول الكرامات الخارقة للعادة. وهي من الأمور المسلمة عندهم حتى فاقوا فيها الأنبياء، وسيأتي إيراد بعض ذلك.

2 - شطحات الصوفية:

للقوم ما يعرف بالشطح، وإيراد بعض ذلك كافٍفي بيان معناه، وسوف نقتصر على إيراد بعض شطحات أعلامهم، ولاسيما شطحات أبي يزيد البسطامي، ننقل

---

(53) ينظر: النور من كلمات ابي طيفور، ص 143

(54) ينظر: بدوي، د. عبد الرحمن، شطحات الصوفية، نشر وكالة المطبوعات، الكويت، 1978م، ص 31.
وكذلك ينظر: رسالة الاثني عشرية، ص 70.

(55) ينظر: الغزالي، أبو حامد، احياء علوم الدين، ج2، ص 376-420 كذلك: كتاب آداب السماع والوجد، دار الجبل، بيروت، 1992م.

معظمها من كتاب ((النور من كلمات أبـــي طيفور)) للسهلكي[56].

ومن ذلك ما رواه عن جعفر بن محمد بن نصير، أنه قيل لجنيد: إن أبا يزيـــد يسرف في الكلام، فقال: وما بلغكم من إسرافه؟ فقالوا: سمعناه يقول: ســـبحاني سبحاني أنا ربـــي الأعلى فقال الجنيد: إن الرجل مستهلك في شهود الإجـــلال، فنطق بما استهلكه لذهوله عن الحق عند رؤيتهأياه، فلم يشهد إلا الحق تعـــالى[57].

وقال أبو يزيد: انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم نظـــرت إلى نفسي فاذا أنا هو.

وعن طيفور الصغير، أنه سمع عمه خادم أبـــي يزيد يقول: سمعت أبا يزيـــد يقول: سبحاني، سبحاني، ما أعظم شأني، ثم قال: حسبـــي من نفسي حسبـــي. وقال: سمعته يقول: كنت لي مرآة فصرت أنا المرآة.

وقال: سمعته يقول: حججت أول حجة فرأيت البيت، وحججـــت الثانيـــة فرأيت صاحب البيت و لم أر البيت، وحججت ثالثاً فلم أر البيـــت ولا صـــاحب البيت[58].

---

(56) السهلكي هذا كان معاصراً لأبـــي إسحاق الشيرازي (ت476هـــ) وعندما توجه أبو إسحاق إلى خراسان سنة 475ه وبلغ بسطام قصده السهلكي وخلفه خلق من الصوفية بمرقعات جميلة، فقبل السهلكي يد الشيخ أبـــي اسحاق وقبل أبـــو إســـحاق رجـــل السهلكي، وأظهر كل واحد منهما من تعظيم صاحبه ما جاوز الحد. قال أبن الهمذاني: وحدثني الشيخ أبو الفضائل، أن أبن بيان مدرس البصرة قال: هذا الذي قصد الشيخ أبو إسحاق يعرف بالسهلكي، وحكى في ذلك المجلس أن هذه البلدة – يعني بلدة بسطام – لا تخلو من ولي لله، فكانوا يرون أن الولاية انتهت اليه. ويروي السهلكي عن أبـــي عبد الله محمد بن عبد الله بن باكويه الشيرازي (ت428هـــ)أحد كبار مشايخ الصوفية في عصره سنة تسع عشرة وأربعمائة انظر: السبكي، تـــاج الـــدين، ج4، دار هجـــر للطباعة، 1992م، مصر، ص 221، ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ج8، دار الكتـــب العلمية، 1995بيروت، ص 428.

والظاهر أنه أعلى طبقة من أبـــي إسحاق الشيرازي وقد أوردت هذا التوضـــيح عـــن صاحب الكتاب؛ لأن محقق الكتاب، وهو الدكتور عبد الرحمن بـــدوي لم يهتـــد إلى معرفة مؤلفه، لذا اقتضى ذلك منا بعض البيان تتمماً للفائدة.

(57) ينظر: النور من كلمات ابـــي طيفور، ص 89.

(58) ينظر: النور من كلمات ابـــي طيفور، ص 100

وعن أبـي موسى الديبلي أنه سمع أبا يزيد يقول: أدنى صفة العارف أن تجري فيه صفات الحق وجنس ألربوبية[59] وسئل أبو يزيد: ما التصوف؟ فقال: صفة الحق يلبسها العبد.[60]

وعن الحسن بن علي بن سلام أنه قال: دخل أبو يزيد مدينة، فتبعه فيها خلق كثير... ثم صلى بهم الفجر، والتفت إليهم فقال: إني أنا لا الله إلا أنا فاعبدون، فقالوا جن أبو يزيد وتركوه[61]. وعن أبـي موسى الديبلي قال: سمعت أبا يزيد قال: غبت في الجبروت وخضت بحار الملكوت وحجب اللاهوت حتى وصلت إلى العرش فإذا هو خال، فألقيت نفسي عليه وقلت: سيدي أين أطلبك؟ فكشف؟ فرأيت أني أنا فأنا أنا أولي في ما أطلب، وأنا لاغيري فيما اسير.[62]

وعنه أن أبا يزيد قال: كنت ديدبان القلب أربعين سنة فعند ذلك أشرفت على نفسي أنه هو الرب والرب هو العبد[63].

وعنه قال: جاءه رجل فقرأ عنده (إن بطش ربك لشديد) فقال أبو يزيد: وحياته إن بطشي أشد من بطشه[64] وقال أبو يزيد: أراد موسى عليه السلام أن يرى الله تعالى وأنا ما أردت أن أرى الله هو أراد، أن يراني[65].

وجاز أبو يزيد على مقابر فقال ما هؤلاء اليهود تعذهم؟ كف؟عظام جرت عليهم القضايا، اعف عنهم![66] وجاء أحمد بن خضرويه ومعه تلامذته إلى أبـي يزيد، فالتفت إليهم- وهم نحو الف نفر- فقال: كل من له أن يطير في الهواء ويمشي على الماء وتستجاب دعوته اذا دعى - وعد غير ذلك من الكرامات - فليدخل على الشيخ، ومن لم يكن له ذلك فلينصرف، فلم ينصرف منهم أحد[67]

---

(59) النور من كلمات ابـي طيفور، ص 106

(60) المصدر نفسة، ص 110

(61) النور من كلمات ابـي طيفور، ص 157.

(62) المصدر نفسه، ص 164.

(63) النور من كلمات ابـي طيفور، ص 167.

(64) المصدر نفسه، ص 143.

(65) النور من كلمات ابـي طيفور، ص 185.

(66) أبو يزيد، شطحات الصوفية، ص 31.

(67) النور من كلمات ابـي طيفور، ص 72.

-وقال أبو يزيد: أسهل ما لاقت نفسي مني أني سألتها أمراً من الأمور فأبت، فعزمت أن لا أشرب الماء سنة.[68]

- وقيل لأبي يزيد: ربما نرى عندك شبه النساء والرجال، فما هم؟قال: هم ملائكة يأتوني ويسألونني عن العلم[69]- وعن أبي موسى الديبلي، أنه سمع أبا يزيد يقول: وددت أن قامت القيامة حتى أنصب خيمتي على باب جهنم، فسأله رجل منا: و لم ذاك يا أبا يزيد؟! قال: أني أعلم إن جهنم إذا رأتني تخمد، فأكون رحمة للخلق[70]

وعن الجنيد عن أبي موسى الديبلي قال: دخلت على أبي يزيد فإذا بين يديه ماء واقف يضطرب، فقال لي: تعال، ثم قال: إن رجلا سألني عن الحياء فتكلمت عليه بشي من علم الحياء، فدار دورانا كما ترى فذاب. وعن الجنيد يحكي عن أحمد بن خضربيه هذه الحكاية ثم يقول بقي منه قطعة كقطعة جوهرة، فاتخذت منه فصاً، فكلما تكلمت بكلام القوم أو سمعت من كلام القوم، يذوب ذلك الفص حتى لم يبق منه شيء[71].

وأخرج أبو نصر السراج في كتابة ((اللمعة))عن أبي عبد الله بن جابان، أنه قال: دخلت على الشبلي في سنة القحط فسلمت عليه، فلما قمت على أن أخرج من عنده كان يقول لي ولمن معي إلى أن خرجنا من الدار: مروا، أنا معكم حيثما كنتم، أنتم في رعايتي وفي كلايتي.[72]

وقال: أنا أقول وأنا أسمع، فهل في الدارين غيري؟

وقال: لو دبت نملة سوداء على صخرة صماء في ليلة ظلماء، و لم أشعرها أو لم أعلم بها لقلت: إنه ممكوربي- وقال: إن محمداً يشفع في أمته، وأنا أشفع بعده حتى لايبقى فيها أحد[73].

هذه بعض شطحات القوم وكراماتهم، وإيرادها فحسب مغن عن ردها.

---

(68) المصدر نفسه، ص 127.
(69) النور من كلمات ابي طيفور، ص 145.
(70) المصدر نفسة، ص 147
(71) النور من كلمات ابي طيفور، ص 95-96
(72) ينظر: شطحات الصوفية، ص 41
(73) المصدر نفسة، ص 43-44

المطلب السادس: دعوى صلة التصوف بالتشيع:

ذهب بعض الباحثين كالشيب وغيره إلى محاولة إثبات وجود صلة بين التصوف والتشيع، الأ أن هذه المحاولة لم تكن صائبة؛ لبعدها في الوجه عن الواقع كما سنبينه. وأهم ما استدل به على ذلك ما يلي:

أولاً: إن أعلام التصوف الأوائل وأول من أسسه كانوا من الشيعة وهم:

1 - أبو هاشم الكوفي واسمه عثمان بن شريك (ت150هـ) وهو أول من أظهر التصوف ولبس الصوف.

وفيه تأمل؛ لأن الرجل لم يكن شيعياً، فإنه لم يترجم في أي مصدر من المصادر الرجال الشيعة؛ وقد ورد فيه ذم عن الإمام الصادق (ع)، فقد روي عنه أنه قال فيه: ((إنه فاسد العقيدة جداً، وهو الذي ابتدع مذهبا يقال له، التصوف وجعله مفراً لعقيدته الخبيثة))[74] والصحيح أنه كان سنيا كما نص على ذلك اكثر من باحث من أعلام أهل السنة. وقد ذكر محمد كرد علي، أن أول من تسمى بالصوفي من أهل السنة أبو هاشم الكوفي.[75]

والذي يؤكد ذلك انتقاله للسكن من الكوفة إلى الرملة من بلاد الشام، ومن البعيد ان يقطن الرملة الأموية الهوى شيعي في ذلك العصر، ومن المرجح أن انتقاله كان بعد سقوط الدولة الأموية واستيلاء العباسيين على الخلافة.

2 - جابر بن حيان بن عبد الله الأزدي، أبو موسى الكوفي (الصوفي) (ت161هـ)، قيل: أنه أول من تسمى بالصوفي.

وفيه تأمل: لأن الرجل كان حكيماً عالماً في الطبيعيات، متمكناً من العلوم التجريبية، يتبع المنهج البرهاني في الوصول إلى النتائج المطلوبة، ومصنفاته الموجودة اليوم، المطبوعة منها والمخطوطة تشهد بذلك، وهذا المنهج أبعد ما يكون عن طريقة أهل التصوف والعرفان التي تعتمد - بحسب ما يدعون- على الكشف

---

(74) ينظر: رسالة الاثني عشرية في الرد على الصوفية/ص 33

(75) ينظر: الشيبي، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، ج1، دار الاندلس، بيروت، 1982م، ص 290

والشهود، فضلاً عن تلقيه جملاً من العلم عن الإمام الصادق (ع) الذي كان يـذم التصوف وأهله. وذهب بعض المحققين إلى أن تسمية جابر بن حيـان بالصـوفي ليست منسوبة إلى الصوف، وإنما إلى سوفيا اليونانية بمعنى الحكمة، فقيل: سـوفي، ثم أشبع العرب السين فصارت صوفي وصوفية، وأول هؤلاء المسلمين جـابر بـن حيان المشهور بالصوفي، ولم يكن هذا الفيلسوف العظم حاملاً لأي مبـدأ مـن مبادئ الطريقة الصوفية.[76]

وسواء صح هذا الرأي أو لم يصح، فالذي ثبت لدينا أن الرجل ليست له أيه صلة بالتصوف، ولعل شهرته بالصوفي هي تصحيف الكوفي أو أمر آخر.

3 – عبدك (الصوفي) واسمه عبد الكريم البزار الجرجاني (تحدود210هـــ)، قيل: إنه أول من تسمى بالصوفي.

وهذا القول فيه تأمل؛ لأن الرجل لم يكن شيعياً، بل كان حنفياً من أصـحاب محمد بن الحسن الشيباني وتفقه عليه، وهو في عداد أهل الرأي والقياس، ولا يخفى بعد التشيع عنهما.[77] وترجيح تشيعه باعتبار أن حفيده محمد بن علي بن عبـدك كـان شيعياً في غاية الضعف، إذ ليس بلازم أن يكون الجد شيعياً إذا كان حفيده كـذلك، فقد نجد أخوه لأب وأم يختلفون في المذهب، والأمثلة على ذلك تفوق الحصر.

ثانياً: إن أبرز سمات التصوف الزهد والبس الصوف وهما من سمات التشيع: هذا الدليل متفرع عن الدليل الأول، والجواب عنه من وجوه:

الأول: إن الزهد المبحوث عنه في المقام – أعني زهد المتصوفة – غير الزهـد الذي حث عليه الشرع، وسيأتي بيان هذه الحقيقة بحسب النص.

الثاني: إن القول بأن أبا هاشم الكوفي، أو جابر بن حيان، أو عبدك أول من لبس الصوف ليس بصحيح، لما سنورده في ذيل الوجه الثالث.

الثالث: ان الزهد ولبس الصوف ليس مقتصراً على الشيعة، بل كان كـثيرا من أهل السنة والجماعة يعدون من الزهاد ويلبسون الصوف. فقد كان جماعة من

---

(76) ينظر: ألشيبـي، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، ج1، ص 289

(77) ينظر: الجرجاني، عبد الكريم، تاريخ جرجان، ص 241 رقم 390، وكـذلك ينظـر، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ج3، ص 264، رقم 1419

أصحاب علي أمير المؤمنين (ع) زهدوا في الدنيا ولازموا خدمته، وكانوا يعرفون بأصحاب البرانس، منهم: همام بن شريح الناسك العابد الذي مات عندما سمع وصف المتقين من علي (ع)[78].

كما عرف في تلك الفترة الزهاد الثمانية الذين لبسوا برانس الصوف، ومدارع الصوف فضلاً عما عرفوا به من زهد وانقطاع عن الدنيا، وكان بعضهم شيعة، وبعضهم من أهل السنة. وأهمهم ما يأتي:[79]

1- أوس القرني الشهيد في صفين الذي قال في حقه رسول الله (ص): ((إنه خير التابعين)) و((إنه يشفع لمثل ربيعة ومضر)).
2- هرم بن حيان العبدي الأزدي (تقبل36هـ) أحد الزهاد الثمانية.
3- عامر بن عبد الله بن عبد قيس (تقبل 60هـ) أحد الزهاد الثمانية الذي تخرج على أبي موسى الأشعري في الزهد والنسك، ومنه تلقن القرآن وعنه أخذ الطريقة.
4- الربيع بن هيثم الثوري الكوفي (ت61هـ) الذي تخلف عن علي في صفين وشك في جواز ذلك، وأنه تجنب أن يذكر يزيد بسوء حينما بلغه قتل الحسين (ع) وقال إلى الله إياهم، وعلى الله حسابهم.
5- أبو مسلم لخولاني (ت62هـ) الزاهد العابد الذي كان يحث الناس على قتال علي (ع) وقال: ادفع لنا بالمهاجرين والأنصار حتى نقتلهم بعثمان، فأبى علي (ع)، فقال أبو مسلم: الآن طاب الإضراب، ومع هذا فقد ذكرت له من الكرامات العجيبة التي لم تتأتى للأنبياء، حتى قيل: إن التوراة بشرت به، وإنه رفيق عيسى، وقبره بدار ظاهر يزار.
6- مسروق بن الأجدع (ت63هـ) الذي كان شاعراً لمعاوية، ومات في عمله، ومع هذا، فقد كان يعد من الزهاد، وقبره يترك به.

---

(78) ينظر: نهج البلاغة، ص 303 خطبة رقم 193

(79) ينظر: الكشي، رجال الكشي، ج1، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، 1404هجرية، ص 312

7- الأسود بن يزيد بن قيس النخعي (ت75هـ) صاحب ابن مسعود أحد الزهاد الثمانية.

8- الحسن بن يسار البصري (ت110هـ) المعروف بانحرافه عن علي (ع)[80].

ولا يخفى سبق كل هؤلاء - وفق هذا المعنى - علي أبي هاشم الكوفي، وجابر بن حيان، وعبدك الصوفي.

المطلب السابع: أدلة نفي صلة التصوف بالتشيع:

أولاً: إن المتتبع لتاريخ رجال الشيعة وطبقاتهم وكتب التراجم والجرح والتعديل، لا يجد فيهم من كان على طريقة اهل التصوف والعرفان طيلة عشرة قرون.

ثانياً: اعتراف أعلام أهل السنة بأن التصوف من مختصاتهم، وليس للشيعة والمعتزلة والخوارج فيه نصيب. قال أبو مظفر الأسفراييني: (علم التصوف والإشارات وما لهم - أهل السنة- فيها من الدقائق والحقائق لم يكن قط لأحد من أهل البدعة فيه حظ، بل كانوا محرومين مما فيه من الراحة والحلاوة والسكينة والطمئنانية، وقد ذكر أبو عبد الرحمن السلمي من مشايخهم - الصوفية - قريباً من ألف، وجمع إشاراتهم وأحاديثهم، ولم يوجد في جملتهم قط من ينسب إلى شئ من بدع القدرية، والروافض والخوارج)[81].

ثالثاً: إن المتابع لكتب الشيعة العقائدية يجد أن معتقداتهم وطريقتهم أبعد ما تكون عن طريقة المتصوفة، بل فيها إبطال لعقائدهم القائلة بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود.

وقال الحر العاملي (اعلم، أن من نظر في كتب الصوفية أو عاشرهم معاشرة تامة يعلم أن كلامهم دال على اعتقاد الحلول والاتحاد ووحدة الوجود)[82].

---

(80) ينظر: تراجم هؤلاء في: رجال الكشي، ح1، ص 313، كذلك ينظر: حلية الاولياء، ج2، ص 79 وما بعدها، وللمزيد ينظر: المراجعات الريحانية، ج2، ص 237

(81) الاسفراييني، ابو مظفر، التبصير في الدين عالم، بيروت 1983، ص 192.

(82) العاملي، الحر، رسالة الاثني عشرية، ص 72.

فشتان بين من يجعل حجية العقل أساساً لمعتقداته وبين من يدعي الكشف والشهود

رابعاً: الأحاديث الخاصة والواردة عن أهل البيت عليهم السلام التي تنص صراحة على ذم التصوف وأهله وهي كثيرة منها: -

1- ما رواه الشيخ المفيد بإسناده الصحيح عن الحسين بن سعيد أنه قال: سألت أبا الحسن (الرضا) (ع) عن الصوفية فقال: ((لا يقول بالتصوف أحد إلا لخدعة أو ضلالة أو حماقة))[83].

2- وعن الإمام الهادي (ع) بسند صحيح أنه قال فيهم ((لا تلتفتوا إلى هؤلاء الخداعين؛ فإنهم خلفاء الشياطين، ومخربو قواعد الدين.....))[84] فقال له رجل من أصحابه: وإن كان معترفاً بحقوقكم؟ قال: فنظر إليه شبهه المغضب وقال: ((دعة ذا عنك، من اعترف في بحقوقنا لم يذهب في عقوقنا....))[85].

3- وعن الرضا (ع) بسند صحيح، أنه قال: ((من ذكر عنده الصوفية ولم ينكرهم بلسانه أو قلبه فليس منا، ومن أنكرهم فكأنما جاهد الكفار بين يدي رسول الله (ص)))[86].

4- وبالإسناد عن الصادق (ع) أن رجلاً قال له: قد خرج (ظهر) في هذا الزمان قوم يقال لهم الصوفية فما تقول فيهم؟ فقال (ع): ((إنهم أعداءنا، فمن مال اليهم فهو منهم وحشر معهم، وسيكون أقوام يدعون حبنا ويميلون إليهم ويتشبهون بهم ويلقبون أنفسهم بلقبهم ويؤولون أقوالهم، ألا فمن مال إليهم فليس منا وأنا منه براء، ومن أنكرهم ورد عليهم كان كمن جاهد الكفار مع رسول الله (ص)).[87]

---

(83) رسالة الاثني عشرية ص 30-31

(84) رسالة الاثنى عشرية، ص 28

(85) المصدر نفسه، ص 28-29.

(86) رسالة الاثني عشرية، ص 32.

(87) المصدر نفسه، ص 32.

خامساً: الأحاديث العامة الواردة عن أئمة أهل البيت (ع) التي تفيد بطلان طريقة المتصوفة وهي على اقسام:

1- الأحاديث التي تذم الانقطاع عن الدنيا والرهبنة والسياحة؛ وهي كثيرة منها: ما روي عن علي(ع) قال: قال رسول الله (ص): (ليس في أمتي رهبانية ولا سياحة ولا زم)[88].

2- وعن أبي عبد الله (ع) إنه قال لامرأة متبتلة دخلت عليه: ((انصرفي فلو كان ذلك فضلاً لكانت فاطمة أحق به منك، إنه ليس أحد يسبقها إلى الفضل)[89].

3- الأحاديث التي تفيد بطلان طريقة المتصوفة في الابتعاد عن مزاولة أسباب الكسب والعيش وتذم الاتكال على الآخرين وهي متواترة بهذا المعنى، منها: - ما روي عن أبي عبد الله (ع) قال: ((الكاد على عياله كالمجاهد في سبيل الله)).[90]

4- وعن معلى بن خنيس قال: سأل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل وانأ عنده، فقيل له: أصابته الحاجة، قال: ((فما يصنع اليوم؟ قيل في البيت يعبد ربه، قال: فمن أين قوته؟ قيل من بعض إخوانه، فقال أبو عبد الله (ع): والله؟ للذي يقوته أشد عبادة منه))[91].

5- وعن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): (ملعون من ألقى كله على الناس)[92].

سادسا: الأحاديث التي تفيد بطلان طريقة المتصوفة في اللباس، وهي كثيرة منها:

1- ما روى عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: ((لا تلبس الصوف والشعر إلا من علة)).[93]

---

(88) الصدوق، الخصال، مؤسسة النشر الاسلامي، 1416هـ قم، ص 137-138
(89) الكليني، الكافي، ج5، دار الكتب الاسلامية، طهران، ج3، ص 509
(90) المصدر نفسه، ص 88.
(91) الكافي، ج5، ص 78
(92) المصدر نفسه، ج7، ص 72
(93) الكافي، ج6، ص 449

2- وعن أمير المؤمنين (ع) قال: ((البسوا الثياب من القطن؛ فإنه لباس رسول الله (ص) ولباسنا، و لم يكن يلبس الصوف والشعر إلا من علة))[94]

س ابعا: الأحاديث التي تفيد بطلان طريقة المتصوفة في المأكل ولاسيما امتناعهم عن أكل اللحم.

1- ومن ذلك ما روي عن علي (ع) قال: ((قال رسول الله (ص): اللحم سيد الطعام في الدنيا والاخرة))[95]

2- وعن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): ((من أتى عليه أربعون يوماً و لم يأكل اللحم فليس تقرض على الله عز وجل وليأكله))[96]

ثامنا: الأحاديث التي تبين معنى الزهد:

1- ومن ذلك ما روي عن السكوني أنه قال لأبي عبد الله (ع): ما الزهد في الدنيا؟ قال: ويحك حرامها فتنكبه[97].

2- وعن أبي الطفيل قال: سمعت أمير المؤمنين يقول: ((الزهد في الدنيا قصر الأمل وشكر كل نعمة، والورع عن كل ما حرم الله عز وجل))[98].

تاسعا: إجماع الشيعة على بطلان التصوف:

وقد نقل هذا الاجماع الحر العاملي إذ قال: إجماع الشيعة الامامية وإطباق جميع الطائفة ألاثني عشرية على بطلان التصوف والرد على الصوفية من زمن النبي (ص) والأئمة عليهم السلام إلى قريب من زماننا.[99] وما زالوا ينكرون عليهم تبعاً لائمتهم في ذلك... فعلم قطعاً أن الأئمة عليهم السلام داخلون في هذا

(94) المصدر نفسه، ص 450
(95) الكافي، ج6، ص 308
(96) المصدر نفسه، ص 309.
(97) الكافي، ج5، ص 70.
(98) المصدر نفسه، ص 71.
(99) سلك هذا المسلك شرذمة من المتشيعة في القرن الحادي عشر الهجري.

الإجماع، فظهرت حجيته وعلمت صحته... نقل هذا الإجماع جماعة من أجلائهم وصرح به غير واحد من فضلاء علماءهم... واعلم أن من جملة من نقل الإجماع السيد الجليل أبا المعالي محمد بن نعمة الله بن عبد الله الحسيني في كتابه الذي صنفه في الملل والأديان في مبحث الصوفية، وأكثر أهل السنة والجماعة أنكروا الصوفية، وجميع الشيعة أنكروهم ونقلوا عن أئمتهم أحاديث في ذمهم - إلى أن قال: وكل الشيعة على كفرهم والرد عليهم بطريق المبالغة العظيمة(100).

عاشرا: تصدي أبرز أعلام الشيعة للرد عليهم وتفنيد آرائهم وإبطال معتقداهم:

وقد أفرد بعضهم ذلك بالتصنيف، منهم على سبيل المثال:[101]

1- الشيخ أبو عبد الله المفيد، له كتاب في الرد على أصحاب الحلاج.
2- الشريف المرتضى له كتاب في الرد عليهم.
3- المحقق الكركي له كتاب في الرد عليهم سماه ((مطاعن المجرمية)).
4- الحر ألعاملي له رسالة ((ألاثني عشرية في الرد على الصوفية)).

هذا فضلاً عما أورده عليهم أغلب أعلام الشيعة في مصنفاهم الاعتقادية، ولاسيما العلامة ابن المطهر الحلي، وبذلك يتبين لنا أنه لا توجد أي صلة بين التصوف والتشييع، وأن محاولة بعضهم إيجاد هذه الصلة مجازفة فاشلة.

---

(100) ينظر: ألعاملي، الحر، رسالة ألاثني عشرية في الرد على الصوفية، ص 44-54.

(101) ينظر: ألعاملي، الحر، المصدر نفسه، ص 53- 54

خلاصة البحث: -

لقد توصل البحث إلى مجموعة اهمها ما يأتي:

1- إن كلمة صوفي مأخوذة من الصوف، على اعتبار أن الصوف كان شعاراً للزهاد والنساك من العرب وغيرهم، وهو ما عليه معظم ألباحثين.

2- التصوف هو العلم بالله سبحانه وتعالى من حيث أسماؤه وصفاته ومظاهرها وأحوال المبدأ والمعاد وبحقائق العالم وكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة هي الذات الإلهية ومعرفة طريقة السلوك والمجاهدة لتخليص النفس.

3- والتصوف اصطلاحا هو طريقة سلوكية قوامها التقشف والزهد- والصوفية يعتقدون أن في وسع الإنسان أن يصل إلى الحقيقة بغير طريق العقل.

4- أن العرفان يعد غاية للمتصوف ودرجة عليا في سلم سلوكه، وبينهما نسبة العموم والخصوص مطلقاً، فكل عارف متصوف، وليس كل متصوف عارف.

5- ونلاحظ جذور التصوف تعود إلى أفلوطين ذو نزعة روحية خالصة قائمة على التجربة الصوفية والكشف والإشراق والاتحاد، أخلاقه متأثرة بالأخلاق الرواقية وانتهى إلى عد تجربة الوجد الصوفية الغاية النهائية لفلسفته.

6- ***إن*** مدرسة بغداد الصوفية حاولت أن تمزج الجانب النظري مع النزعة الروحية السلوكية في متبنياهم ولاسيما في مسألة الإيمان بالتوحيد بالرجوع إلى النصوص المأثورة وبعض آراء المتقدمين ومحاولة إيجاد صلة بين التصوف وشخصية علي أبن أبي طالب عليه السلام، باعتباره رمزاً للإيمان التوحيدي، والزهد، والإيثار.

7- إن المتتبع لتاريخ رجال الشيعة وطبقاهم وكتب التراجم والجرح والتعديل، لا يجد فيهم من كان على طريقة اهل التصوف والعرفان طيلة عشرة قرون.

8- اعتراف أعلام أهل السنة بأن التصوف من مختصاهم، ولـــيس للشـــيعة والمعتزلة والخوارج فيه نصيب.

9- إجماع الشيعة الامامية وإطباق جميع الطائفة ألاثني عشرية على بطـــلان التصوف والرد على الصوفية من زمن النبـــي (ص) والأئمـــة علـــيهم السلام.

كتب المصادر والمراجع

1- أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة حنا خباز، مكتبة النهضة – بغداد، 1986م.

2- أفلوطين، التاسوعات، نقله إلى العربية عن الاصل اليوناني، د. فريد جبر، مراجعة د. جيرار جهامي، د. سميع دغيم، مكتبة لبنان، ط 1997م.

3- الشيبي، د. كامل مصطفى، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الاسلامي.

4- الشيبي، د. كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، دار الاندلس، بيروت، 1982م.

5- العاملي، الحر، رسالة الاثني عشر في الرد على الصوفية، نشر مكتبة المحلاتي، قم، 1423هـ.

6- الصنعاني، عبد الرزاق، المصنف، دار القلم، بيروت، 1983م.

7- الموصلي، أبو يعلي، مسند أبي يعلي، دار المأمون للتراث، دمشق، 1990م.

8- المعلة، د. جميل حليل، الفكر الفلسفي الأخلاقي عند المدارس المتأخرة (ضمن الفلسفة الأخلاقية كتاب مشترك)الناشر دار ضفاف، بيروت، 2013م.

9- المعلة، د. جميل حليل، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، الناشر دار الضياء للطباعة والنشر، النجف الاشرف، 2006.

10- البخاري، صحيح البخاري، المطبعة المنيرية، مصر، 1348هـ.

11- الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.

12- الكاشاني، عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار، القاهرة، 1992م.

13- السهلكي، النور من كلمات أبي طيفور، نشر وكالة المطبوعات، الكويت، 1978م.

14- الطبري، ابن جرير، تفسير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.

15- الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت، 1985م.

16- القوشجي، شرح التجريد، طبعة حجرية، تبريز، 1307هـ.

17- الحلي، ابن المطهر، نهج الحق وكشف الصدق، دار الهجرة، قم، 1414هـ.

18- الغزالي، أبو حامد، احياء علوم الدين، دار الجيل، بيروت، 1992م.
19- السبكي، تاج الدين، دار هجر للطباعة، مصر، 1992م.
20- الكشي، رجال الكشي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، 1404هـ.
21- الأصبهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء، مطبعة السعادة، مصر، 1351هـ.
22- آل كاشف الغطاء، محمد حسين، المراجعات الريحانية، دار الهادي، بيروت، 2003هـ.
23- الأسفراييني، أبو المظفر، التبصير في الدين، عالم الكتب، بيروت، 1983م.
24- الصدوق، ابن بابويه، الخصال، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، 1416هـ.
25- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الاسلامية، طهران، 1363ه.
26- ابن الأثير، عز الدين، الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.
27- ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.
28- ابن عربي، محي الدين، التجليات، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1948م.
29- ابن ماجة، سنن ابن ماجة، دار إحياء الكتب العربية، مصر 1373هـ.
30- أبو داود، سنن أبي داود، دار الجيل، بيروت، 1992م.
31- ابن سعد، الطبقات الكبير، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2001م.
32- أحمد، مسند أحمد، المطبعة الميمنية، مصر، 1313هـ.
33- : بدوي، د. عبد الرحمن، شطحات الصوفية، نشر وكالة المطبوعات، الكويت، 1978م
34- بدوي، د. عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، ط5، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م
35- حمادة، د. حسين صالح، دراسات في الفلسفة اليونانية، ط1، بيروت، 2005م.
36- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت- لبنان.
37- مرحبا، د. محمد عبد الرحمان، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت- لبنان، 2007م.

الغنوصية

الباحثة: نجلاء عطية جرد حسين البكري

كلية التربية الفنية/جامعة بابل

تعد الغنوصية[*] من أقدم الفلسفات أو المذاهب، وهي مزيج من الفلسفات الشرقية والديانة المسيحية والفلسفة اليونانية، "وغنوص (gnose) كلمة يونانية الأصل مأخوذة من (gnosis) ومعناها (المعرفة) وقد أستعملت ايضاً بمعنى العلم والحكمة وتترجم إلى العربية بصيغة (العرفان)، وتعتبر شرقية الأصل لا في شكلها اللغوي اليوناني بل في معناها ووجودها كمسمى وحالة، حيث ظهرت في الأديان العراقية والمصرية والشامية والفارسية... ثم ظهرت في الأديان الهندية والصينية ولم تصل إلى الأغريق إلا بعد أن قطعت شوطاً طويلاً من الأختمار والنضوج

(*) الغنوصية مصطلح حديث الأستعمال يشير إلى تيار ديني وفلسفي مسيحي أزدهر في القرنين الثاني والثالث الميلاديين بتأثير من بعض المذاهب والمعتقدات الشرقية القديمة من أبرزها الزرادشتية ثم أمتزج بمؤثرات يونانية، لا سيما من الأفلاطونية المحدثة، بالأضافة إلى اليهودية ثم المسيحية،... وظهور الغنوصية عامل من العوامل التي دفعت بالمسيحية إلى التبلور اللاهوتي،... تركت الغنوصية أثراً في بعض المذاهب التي نشأت في العصور الأسلامية المبكرة، مثل حركة التصوف... ولم تترسخ الغنوصية إلا بعد عام 1945م حيث أكتشف في نجع حمادي بمصر وثائق أمكن ربطها بالغنوصيين،... المسيحيين الأوائل ربطوا ظهور الغنوصية بيهودي ظهر في القرن الميلادي الأول أسمه سيمون الساحر أو سيمون مانوس الذي أظهر التنصر ولكنه نشر مبادئ الغنوصية. للمزيد ينظر: ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، ط3، (المركز الثقافي العربي: بيروت، 2002)، ص 196 - 197، وينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، جـ2، مصدر سابق، ص 86 - 89.

حيث شاع أصطلاحها الأغريقي (gnose) وعرفت به".[1]

والغاية الأساس في نصوص الغنوصية معرفة الله والوصول له، والمعرفة الباطنية هذه تقوم على الحدس لا بالعقل، وبالوجد لا بالأستدلال، فهي معرفة الله التي يتناقلها المريدون سراً، والوحي المتجدد الذي لا يتوقف أبداً[2] ويعد الخلاص من المباديء الأساسية التي نادى بها الغنوصيون، والخلاص نابع عن هاجس الحنين إلى الوطن الأصلي بعد سقوط الإنسان إلى العالم الأدنى.

وأتخذ الغنوصيون الذات الإنسانية أساسا لهم في سعيها للعرفان بالله، لما تحمله من قوة وحدس وعاطفة وخيال إذ ينكشف للمريدين الأسرار الإلهية فتتحقق النجاة (الخلاص الابدي)[*]، ورحلة الخلاص وبلوغ الأبدية رحلة طويلة تمر عبر الأفلاك السبع شوقاً للفناء بالله، لذا أعتمدوا في فلسفتهم وطقوسهم مبدأ الصدور[**] من الله إلى العالم السفلي ومن ثم رحلة العودة إلى قمة الوجود (الله) من جديد.[3]

---

(1) خرعل الماجدي، العقل الشعري – الكتاب الثاني، (دار الشؤون الثقافية: بغداد، 2004)، ص 114.

(2) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، مصدر سابق، ص 296.

(*) ويقسم العرفانيون (الغنوص) البشر إلى ثلاث طوائف: الروحانيون والحيوانيون والماديون، وطريق الخلاص للطائفة الأولى واضح ممهد لما ركب في طبيعتها من أصل إلهي، اما الطائفة الثانية فأن الجسم يعوقها من الخلاص فيجب التخلص منه بضرب من الرياضيات والمجاهدات الصوفية حتى تتمكن النفس من السيطرة على نوازعها الشريرة، أما الماديون فأن المادة تعوقهم عن الصعود فوق العالم السفلي وتمنعهم من الوصول إلى المقر الروحاني. ينظر: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مصدر سابق، ص 74 – 75.

(**) حيث قامت بتخطيط عام للوجود، وضعت على قمته الله، وجوداً معقولاً مفارقاً للمادة، غير مدرك على الأطلاق، ومن هذا الوجود صدرت الأيونات متتابعة، الواحدة بعد الآخرى في نسق زوجي، كل زوج مكون من ذكر وأنثى، وكلما أبتعدت الأيونات عن الوجود الأول أزدادت كثافة، وقلت مفارقتها للمادة وأراد أيون من تلك الأيونات أن يرتفع إلى (الله) بدون أن يطهر نفسه بالغنوص، فطرد من مكانه، فصدرت عنه أيونات شريرة مثله ومن هذه الأيونات الشريرة صدر العالم المادي – الأجسام، فسجنها هذا الأيون الخاطئ وبقيت في الأجسام، ولكن النفوس البشرية تحاول مرة أخرى الخلاص والصعود إلى عالمها الأول وهنا يحدث الصراع العارم في الأنسان بين قوى الخير وقوى الشر، فمن كانت في طبيعته الغنوص عاد إلهياً ربانياً، ومن تغلبت فيه طبيعة المادة، لم يرتفع من عالمه الأدنى. للمزيد ينظر: علي سامي النشار، جـ1، مصدر سابق، ص 186.

(3) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الأسلام، مصدر سابق، ص 74.

وتعتبر المعرفة المتعالية من المسلمات التي أتخذتها الغنوصية، وهذه المعرفة وسيلة السالك ليبلغ المراد ويصل مرحلة الكمال متحداً بالإله، "فالمعرفة لديهم هي الأتحاد بالله، وجعل الإنسان إلهاً، وبداية المعرفة هي معرفة الإنسان نفسه وهذا يفضى إلى معرفته بالله الذي هو غاية المعرفة"[4]، وبذلك يصل الإنسان غايته متمثلة في أتحاد الناسوت باللاهوت.

سجل الغنوص دالة صوفية أخرى أذ يرتقى بالإنسان إلى الصـورة الإلهيـة بأعتبار الإنسان أرقى ما خلق الله علـى الأرض أو كمـا يصـفه الغنوصـيون بالصانع[*]، وبذلك يكون الإنسان صانعاً ومبتكراً على الأرض لأن الله خلقه على صورته، لذا أستمر في بحثه عن الحقيقة الإنسانية وجذورها قبل سقوطها إلى العالم الأرضي المادي والمراد تغيير العالم والنهوض بالإنسان الفاقد لإنسانيته، وأذا عجـز في تحقيق ذلك تحتم الرجوع إلى البداية فيكون الخلاص[*] للباحثين عـن الحقـائق المستترة عن أبصار الوجود اليومي المألوف.

ويأتي مبدأ الثنوية الذي يعد من أهم الأسس للفكر الغنوصي المبدأ المـوروث منذ الخلق الأول، "والذي يقول بوجود صراع أزلي بين مبدأين بين الروح (الخير) والمادة (الشر)، بأعتبار أن المادة من مملكة الظلام تحارب النور، والغنوصية تجاهـد من أجل أنتصار النور (الروح) على المادة"[5]، فالتعارض بين الثنائيـات شـاهد صوفي مستمد من جذور ثابتة.

أخذت الغنوصية في صياغة أفكارها وبحثها المعرفي بالحدس والعاطفة والخيال والألهام الفردي، ويبقى "أعتقاد لم يتغير عند الغنوصية هو القناعة الأساسية بـأن المعرفة هي أقدس ما يملكه الإنسان، وأنها توجد على نحو فردي إلهـامي"[6]، ولم

---

(4) صابر طعيمة، مصدر سابق، ص 51.

(*) والفكرة الأساسية الثانية لدى الغنوصية هي الصانع، لما كانت الروح والمادة هما المبدأن الأعليان، فان فكرة الخلق غير واردة في مذهب الغنوصيين، ولهذا لا يقولون خالق للعالم، بل يقولون صانع للعالم وهي فكرة نجدها عند أفلاطون. للمزيد ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، جـ2، مصدر سابق، ص 88.

(5) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، جـ2، مصدر سابق، ص 88.

(6) ميجان الرويلي وسعد البازغي، مصدر سابق، ص 198.

يخلُ الغنوص المعرفي من رمزية أستلهمتها الصوفية بعد ذلك ومنها رمـز الشـكل الدائري أو (الطبيعة الدورية) المتسمة بالكمال واللانهائية أذ يحن الإنسان إلى البداية "والغنوص لا ينتهي ولا يتوقف وتستمر دائرته بالأنتقال باحثة عـن المعرفـة"[7]، ورمز الدائرة محمول أشاري لمعظم الفلسفات والديانات والأساطير.

ولم تستثنِ الغنوصية رمز الحب والذي حملته أفكار فالنتينوس[*] أذ يلخص مذهبه بأن "الحب هو الذي دفع الأيون الأعلى إلى الأفاضة، فصدرت عنه سلسلة من الأيونات التي تؤلف البليروما pleroma مصدر النـوس (العقـل) والالينيـا (الحقيقة)، ومن هذين صدر زوج آخر وهكذا على شكل أزواج"[8].

ترى الباحثة أن الحب جعل من الأيونات تتكاثر مولدة الرمز الـذكري المتمثـل بـ (العقل) ورمز أنثوي متمثل بـ (الحقيقة)، فقد أوحـى مـذهب فـالنتينوس أن الوجود قائم بكلا الرمزين وكل ما خلق الله من مخلوقات وأسماء وصفات لابـد أن تبوب وفق مسميين أما ذكري أو أنثوي، فأحتضن الرمز الأنثوي الحقيقة الـتي هـي مطمح الجنس البشري منذ التكوين لأدراك معنى الوجود والصانع له عن طريق معاني.

تمس الرمز ذاته من عاطفة وحب وخيال وحدس منبعها القلب.

أثر العرفان الغنوصي على ديانات وفلسفات ومذاهب ومن قبلـها أسـاطير عرفتها النصوص الإنسانية "ففي طيات أساطير الجحيم والفردوس ودورات الهبوط

---

(7) علي سامي النشار، جـ1، مصدر سابق، ص 186.

(*) هناك شخصيات صدّرت الأفكار الغنوصية ورغم الأختلاف إلا إنها تحمل ملامح مشتركة ومنهم (سيمون الساحر) والذي يذكر أنه أولهم وهو أول من كتب عن (الهراطقة) ويقال أن أتباعه كانوا يجدوه بوصفه الإله الأعلى، وتأتي شخصية (باسيليدس) وقد عاش في القرن الثاني بعد الميلاد ويلخص مذهبه أن الأب القديم غير المخلوق وقد ولد أولا: (العقل - نوس) والنوس ولد اللوغوس، واللوغوس ولد فرونسيس، وفرونسيس ولد صوفيا ودوناميس ومن هذين الآخرين ولدت السلسلة الأولى من الملائكة والقوى، والملائكة ولدو السماء الأولى ومن هذا صدرت السلسلة الملائكية ليخلقوا السماء الثالثة وهكذا إلى أن وجدت (365 سماء) والملائكة في السماء الدنيا خلقت العالم الأرضي...، ثم ياتي من بعد فالنتينوس الذي ولد في أحدى مدن الساحل الشمالي من مصر، وله مؤلفات عديدة ضاعت جميعها فيما عدا شذرات قليلة وتتضمن مؤلفاته: (أناشيد دينية، خطباً وعظية، رسائل وكتاباً يسمى صوفيا) للمزيد ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، جـ2، مصدر سابق، ص 88 - 89.

(8) المصدر السابق نفسه، ص 89.

والصعود الميثولوجي مثل صعود وهبوط أنانا ودموزي (عشتار - تموز) وهبوط أوزريريس وهبوط أدونيس وارافيوس كان هناك غنوص شعري في نصوص الأساطير[9]، تواصل ومجاهدة معرفية مستمرة من أجل أنبعاث الإنسان من جديد إلى المقام القدسية، مما دفع الإنسان ذاته إلى التحرر من أي قيود وصولاً إلى الحقيقة الالهية فأثرت الغنوصية باليهودية[*] والمسيحية والفارسية والتصوف الأسلامي ومذاهب أخرى بأفكارها التي لم تتغير عبر السنين حتى عصرنا الحديث، وأستمرت الغنوصية مع الزمن فأثرت على فلسفات ومذاهب أدبية والتي أستمدت من الغنوصية أهم معتقد يؤمن "بقدسية الإنسان أو إلوهيته الضمنية متمثلة في قدرته الذاتية على أستبطان المعرفة...، فالغنوصية كما يشير (يوناس) تؤمن بشكل من أشكال الوجود المقدس المتعالي في الكون، فظهرت الحركة الرومانطيقية والوجودية وما بعد الحداثة[10].

والتي أخرجت الإنسان من كونه كائن مهمش مسيطر عليه إلى فعل ذاتي له أختياراته وحريته، مما حمّل النصوص الغنوصية دالة إنسانية فالغنوصي يعد ذاته "أخ كوني بمعنى الكلمة، لكل ما في الكون فهو أولاً أخ لكل فرد في الجنس البشري لا يميز بين أعراقه والوانه وثقافاته بل على العكس من ذلك، فهو يجد متعة هائلة في هذا النوع الأثني والثقافي لأنه يسمح له بالكشف عن أسرار أكثر والتمتع بغموضها وأختلافها وهو أخ لكل الأحياء على وجه الأرض."[11]، وهو مشترك فكري على مستوى القوة والفعل بين منظومة التصوف أو عبر تأريخها ومراحلها وتنوعاتها التأريخية.

---

(9) خزعل الماجدي، العقل الشعري، الكتاب الثاني، مصدر سابق، ص 118.

(10) ميجان الرويلي وسعد البازغي، مصدر سابق، ص 198.

(11) مصدر سابق، ص 198.

التسامح رؤيا جديده تزهر الحياة

تاليف: (اوشو)

عرض: رؤوف حسين صيهود

جاء الكتاب مقسم إلى اقسام اربعه اضافه إلى المقدمه، حيث جاء عنوان القسم الاول بعنوان (الشفقه الطاعه الرغبه)، والقسم الثاني بعنوان (إدعاء الوداعه ليس تسامحا ولا عطاء)، والقسم الثالث بعنوان (العطاء هي الممارسه)، والقسم الرابع (قوة الحب الشفائيه). حيث يعرض لنا المؤلف في مقدمة الكتاب معنى الشغف، حيث ان من عرف معنى الشغف معرفه صحيحه ادرك ما هو معنى العطاء والتسامح، حيث ان الشغف حاله جسديه ماديه وانه خضوعك لسيطرة الجسد دون وعي للنتائج وانك لن تكون سيد نفسك بل عبدا لانفعالك، بينما التسامح يعني انك تجاوزت حاجات الجسد وتخطيت كل الحواجز النفسيه يعني انك تحررت من عبودية الجسد وأصبحت سيد نفسك وبهذا صرت تتصرف بوعي غير خاضع لقوى خارجيه تحدد قرارك، بل انت بالتسامح حر نفسك تتصرف بكامل طاقتك، وصار بمقدورك ان تحول الشغف إلى عطاء، ومن صفات الشغف، ان الشغف هو شهوه ورغبه وطمع يدعوك لاستغلال الاخرين ويبقيك ملتصقا بالارض وقدميك غارقتين في الوحل وبهذا لن تصبح زهرة لونس لا اليوم ولا غدا، بينما التسامح والعطاء عكس الشغف، فالعطاء حب وانفتاح ومشاركه ويجعلك هذه الزهره ويمنحك قوة النمو وتخطي طبقات التراب وتجاوز عالم الرغبات وعالم الانانيه والغضب، والعطاء هو تحول في مسار طاقتك وكلما اصبحت متسامحا أصبحت ذا بهجة وفرح دائم، بينما الشغف يبقيك انسانا فارغا وغير مبتهج

وحزين دائما. الشفقه الطاعه الرغبه حيث يتكلم المؤلف فيه عن بوذا ليكون مثلا على ذلك، حيث انه عندما كان صغيرا كان متنورا يملك اسباب الحياة، وقـادر على ايجاد الحلول للمشاكل، رغم ذلك عاش بعدها اربعين عاما، وكـان النـاس يتسائلون، لماذا مايزال بوذا متجسدا؟ لماذا مايزال يسكن جسدا؟ حيـث يجيـب عليهم، ان هناك امر مهم يجب فهمه، ان تلاشي الرغبه لايعني اضمحلال الطاقـه فانها باقيه، وما الرغبه الا شكل من اشكال الطاقه، وبهذا نستطيع ان نحولها مـن شكل إلى شكل اخر، حيث بمقدورك ان تحول الغضـب إلى احسـاس بالرغبـه الجنسيه، أو تحولها إلى جشع، فالإنسان الطماع الجشع هو الاقل مـيلا للجـنس، وكلما زاد الجشع قلت الرغبه للجنس، وبهذا فانك لن تستطيع ان تعيش مستقرا، فاذا صادفت انسانا شهوانيا، فاعلم ان لاطمع لديه، لأنه استغل كـل طاقتـه في شهوانيته ولم يبقي منها شيء لإطماعه، فإذا أصيب الإنسان بالإحباط الجنسي زاد عنده الغضب، وتظهرعلى قسمات وجهه، لذلك فان الرهبان أو الساهوس أنهـم يعيشون في غضب دائم، اذن فالحياة طاقه. ان الشفقه هي فيض على الآخرين من الرحمه والحنان والتسامح، وان لم تفض بها على الاخرين فانك لن تبتـهج ولـن تكون مسرورا، وبالفيض لن تكون الشجره المثمره الوحيده في الغابه، بل سيصبح كل الذين أفضت عليهم أشجار مثمره، وبهذا تزدهر الحياة، وتنـتعش روحـك وتكون سعيدا، لأنك استغليت تنورك لإحداث ثوره في العالم، سيذكرها الـذين أفضت عليهم من نورك، وليس المؤرخون العسكريون. التامل هو الزهره والتسامح هو العطر فعلا هذا ما يحدث في الحياة، الزهره تتفتح والعطر ينتشر محملا بأجنحة الريح في كل الاتجاهات إلى أقاصي الأرض، وكل هذا متوقف على تفتح الزهره، البشر أيضا يمتلكون القدره على التزهر، ولكن ان لم تزهر ذات الإنسان فلن ينتشر العطر، عطر التسامح والعطاء الذي ينتشر في كل اتجاهات الوجود وإلى ابعد حد. بلا تأمل تبقى الطاقه نوعا من العاطفه من خلال التأمل تتحول هـذه الطاقـه إلى تسامح وعطاء فالعاطفه حالما تعبر مرحلة التأمل تتحول وتظهر بشكل جديد عما كانت عليه. التأمل هو الزهره، والزهره جذورها المتواجده فيك، وعندما يتحـول إلى تسامح وعطاء ورحمه وشفقه وحنان تكون قد قطعـت الصـله بالجـذور،

والجذور هي العاطفه بلا تامل لانها تتحرك نحو الاسفل، والتسامح يتحرك نحو الاعلى، والعطر ينتشر من التسامح يتحرك في كل مكان ودون قيود لأنه ليس للعطر مرسى على الأرض، حيث ان بوذا قد اختفى لكن عطره لم يختفي، فالزهره عاجلا أم أجلا ستذبل وتعود إلى التراب لأنها من تراب وسيبقى عطرها موجود، فتعاليم بوذا والمسيح موجوده لحد الان يستفيد منها الناس، ومازال عطرهم يستنشقه مئات الملايين من البشر، ولهذا بقي التسامح موجود وان رحل بوذا والمسيح ويعمل به الناس حتى اليوم. التسامح غير مرتبط بالزهره، انه يأتي منها، لكنه ليس من الزهره، انه ينتشر من خلالها، والزهره ليست الا ممر له، لانه في الحقيقه ينبعث مما هو ورائها وابعد منها، لكنه لآياتي من دونها، انها ضرورة لوجوده، مع انه لاينحني اليها، حالما تتفتح الزهره ينعتق التسامح ويصبح حرا وينطلق دون قيد أو شرط. من خلال النظر إلى العلاقه الإنسانية، نجد علاقة الام بابنها فهي الأقرب إلى التسامح الأكثر التصاقا بالعطاء، الناس يقولون هذه علاقة حب، غير ان الحب مقرون دائما بالرغبه بالشهوه، وهذا ماليس موجود في علاقة الام بابنها، حب الام لابنها هو الأقرب إلى العطاء لماذا؟ لان الام تعرفت إلى طفلها قبل ان يولد لان الطفل كان جزءا منها وحتى بعد الولاده واتخاذه شكل الطفل يكبر يوما بعد يوم، تستمر الام بالإحساس انه مازال جزءا منها وتبقى في تناغم معه، اذا مرض الطفل وان كان بعيدا عنها فأنها ستشعر بمرضه، قد لاتعرف بأنه مريض، لكنها تشعر داخليا ان شيئا ما يصيب ابنها، وقد لاتعرف ان ابنها يتعذب، لكنها تبدا بالإحساس بالعذاب وتحاول ايجاد سبب لعذابها، فتدعي انها تعاني من تلبك في المعده أو بوجع الراس أو... او.... الخ الرغبه هي الرغبه يتحدث هنا عن الرغبه في مساعدة الاخرين وليس باقي الرغبات الاخرى المختلفه والمتنوعه، حيث يساعد بوذا الناس ليس بسبب رغبته التي حثته على فعل ذلك، بل لان العطاء من طبيعته، وان كل متسامح سيصبح معطاءا عطوفا رحوما وحنونا.
ان اول مايجب عليك تذكره إن الرغبه هي الرغبه سواء كانت مساعده أو أذية، انها ليست مسالة هدف الرغبه أو موضوعها، ان المساله هي في طبيعة الرغبه بحد ذاتها، طبيعتها هي التي تجعلك تعبر عن المستقبل بما فيه الغد، ان سبب التوتر القلق

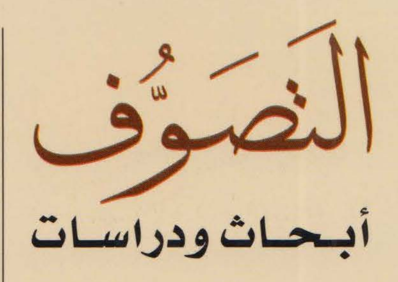
والتساؤل الدائم هل تفعل هذا، ام لا؟ هل ستنجح في عملك ام لا؟ هنا يجاوب عن طريق قصه الرجل الذي جاء إلى بوذا وساله، اود مساعدة الناس فارشدني كيف افعل ذلك؟ فنظر بوذا للسائل نظرة حزن واسى، تعجب السائل وقال لبوذا هل بدا شيء مني قد أساء إليك؟ رد بوذا قائلا كيف يمكن مساعدة الاخرين وانت عاجز عن مساعدة نفسك، الرغبه هي الرغبه ليست ماديه أو روحيه انها السعي لمساعدة الناس وهكذا تكون اكثر طهرا من الاخرين وتصبح اكثر حكمه انك تعي والاخرين لايعون، انت تريد المساعده لانك وصلت إلى مرحله تتيح لك ان تساعد، بينما الباقين بقوا في عتمة الظلام، وانت تكون النور والضياء الذي ينير لهؤلاء ظلمتهم. ادعاء الوداعه ليس تسامحا أو عطاء لايمكن للاعمى ان يقود الاعمى، اؤلئك القابعون في الظلمه، لايمكنهم اخراج الاخرين إلى النور، اؤلئك الذين لايعرفون الخلود لايمكنهم مساعدة الاخرين للتخلص من الخوف من الموت، اؤلئك الذين لايعيشون حياتهم بكليتها وبشغف، والذين ينشدون اغاني لاتصدر من القلب، الذين ابتسامتهم مجرد لوحه مرسومه على شفاههم، لايمكنهم مساعدة الآخرين بان يكونوا سعداء منشرحي القلوب ومخلصين، اؤلئك المنافقون المدعون لايمكنهم تعليم الاخرين مبادئ الصدق والاستقامة. اذا كانت شعلة حياتك مطفاه، فكيف ستضيء للآخرين طريقهم، وكيف ستشعل مواقد الاخرين، يجب عليك ان تشعل شعلتك اولا، وبعدها تنير النار في مواقد الآخرين، فان كنت تعيسا لن تعطي غير التعاسه، وان كنت ذو نعمه فستشارك الاخرين هذه النعمه، يجب ان تكون مبصرا حين تقود الاعمى إلى مكان يريد الذهاب اليه. لاتحاول مساعدة الاخرين قبل ان تكون لديك تجربه وخبره، والافضل عدم محاولة الادعاء بمساعدة الاخرين، وعليك ان تعرف الهدف قبل الاخذ بايدي الاخرين وتقودهم نحو هذا الهدف، عليك ان تتعلم كيف توصل تجربتك وخبراتك لتتمكن من ايصال ماتريد ايصاله والا ستكون النتيجه عكس ماتريد. حنان الحب ووهم العظمه التعاطف هو قمه تزهر الوعي، انه الحب المتفلت من العتمه، انه الحب المتحرر من كل الاغلال والقيود، انه الحب الصافي النقي الخالي من السموم، الحب يصبح تعاطفا، يصبح تسامحا وعطاءا، الحب هو البزره والعطاء هو التزهر. فالعطاء اذن

هو ليس ان تعطي شيئا، بل هو في عدم حجب نور الشمس عن الآخرين، انه الخلود بعينه، بكل بساطه انه الخلود ينتشر من خلالك، فأنت أصبحت ممر لهذا الخلود، فالعطاء لاينبع منك، بل من الوجود، بينما العطف ينبع منك انت، والعطف أمر أنت تقوم به، أما العطاء فمن صنع الوجود فانت لاتكن عائقا في طريقه لان يصل إلى غيرك. فالعطاء يفيض عندما تختفي انت كليا ولاتكون لذاتك اي دوافع غير التسامح والعطاء فهما من الوجود واليه، ولهذا يجب عليك ان تشكر الوجود لانه اعطاك هذه الصفه التي تكون فيها شفافا تجعل نور الشمس يخترقك ليمر من خلالك إلى غيرك، وبهذا فقد تجاوزت الانا لانك لاتعكس نور الشمس بل تسمح له باختراقك، وعليك ايضا ان تعرف ان ادراك العطاء هو ادراك الحب، ولكن ليس الحب الذي نعرفه بمجرد شهوه جنسيه، الحب هو نوع من اكتشاف الاخر انه اطلاق اسم جميل عليه، فالحب حب من اجل الحب وليس له دوافع أو منافع تحصل عليها، فعليك، ان تعطي دون ان تاخذ، والعطاء ان تعطي دون تفكير بما ستجنيه لقاء ذلك العطاء، وهذا بدوره سيولد عندك الفرح والسعاده. فالتامل اذن هو الترفع عن جني المال والتخلي عنه لانه اسمى طرق التامل. ان سر الحياة يكمن في ان لاتعتبر نفسك انك دائما على حق، لاتتمسك باي فكره، ولاتعتبر غيرك مخطئا، ان اعتبرت نفسك دائما على حق فهذا يعني انك تعتبر الاخرين مخطئين، اياك ملامة احد، تقبل الناس كما هم، ومن انت حتى تقرر ان كانوا على خطا ام على صواب، ان اخطاوا فهم يتحملون نتيجة اخطائهم، وان احسنوا فهم يجنون محصول افعالهم، لومك للاخرين تابع من انانيتك، وادعاؤك انك الافضل قد شكل حاجز بينك وبين الناس، كن متسامحا، كن متقد الذهن، كن محبا ولاتجعل من نفسك قاضيا يدين ويبرئ، لاتشعر بان القداسه حلت عليك وفيك كن انسانا عاديا لاتكن احدا غير نفسك، هكذا تصل إلى درجة المتامل الصحيح. القلوب والعقول اجابات على تساؤلات الحب احساس داخلي وفهم الاعماق، فان انت احببت شخصا يجب عليك ترك الخيار له، كيف هو يريد دون ان تتوقع شيئا اخر، فالتوقعات ادانه وتنكر له كما هو، بمقدورك فقط منحه الحب، ليس من اجله ودون التفكير بالنتائج بكل بساطه ستساعده

دون التفكير في المستقبل، فالحب ان تتقبل شخص كما هو ويستقبلك ويحبك كما انت دون اي شيء اخر، فهذه هي السعاده الكبرى، فالام مثلا يجب ان تحب ابنها لاجل الحب ستحبه ان كان مسيحا أو مسلما أو ملحدا، فهي تقـول سـاحبك ياولدي ان كنت طبيبا مهندسا عامل تنظيفات سـاحبك الان وسـاحبك غـدا ساحبك رئيسا وزيرا انسانا عاديا ساحبك، احبك انت من تكون وايا تكون، هذا هو الحب الحقيقي. الحب يكون مرة هديه مجانيه وهو الحب الاسمى ومرة اخـرى يكون مدفوع الثمن هذا لايكون حب لعنة الله على هكـذا حـب. العطـاء في الممارسه في البدايه يجب عليك ان تحب نفسك اولا وتساعدها ومن ثم مسـاعدة غيرك، فكل الذين حولنا يدعوننا إلى حب الاخرين ويحثوننا على حب مسـاعدة الاخرين، ولكن لم نرهم يدعوننا إلى حب انفسنا، فان لم تكن تحب نفسـك اولا فكيف اذن تستطيع ان مساعدة غيرك، في البدايه يجب ان تتعلم ان تحب نفسـك ومن ثم تحب مساعدة غيرك وهذا هو الصحيح، فاذا اردت مشـاركة الاخـرين بشيء لديك يجب عليك اولا ان يكون لديك من هذا الشيء مايكفي لـك ومـا يكفي للاخرين حتى يشاركوك فيه، ويجب ان تكون حياة كـل واحـد نغمـه موسيقيه ورقصة فرح، انه قانون الوجود الذي لايفرض عليك اعطاء مـا انـت لاتملكه أو حتى لاتملك الكثير منه، وانا ادعوك للانانيه في هذا المنحى. ان الطريـق الاقرب إلى محبة الله هو محبة الاشخاص المقربين اليك وهكذا تتسع دائرة المحبه إلى ان تصل إلى محبة كل الاخرين، عكس الحاصل اليوم الحب لله والفتك ببني البشر، يكون القتل ساعتها باسم محبة الله، فالهندوسي يقتل المسلم لانه يـرى مذهبـه في حب الله هو الاقرب من غيره إلى الله وغير الهندوس كثير، ان العكس هو الصحيح ابدا اولا .بمحبة البشر ثم تسلسل إلى محبة الكل ومن محبة الكل تصل إلى محبـة الله، حيث ان الحب تتسع دائرة نطاقه شيئا فشيئا إلى ان تتعود على المحبه ولن تكـون شرير بعد ذلك، كالحجر عندما يرمى على سطح ماء في بحيره فان الترقرقات التي يحدثها الحجر عند ملامسته للماء تتسع شيئا فشيئا حتى يصل إلى كل مكـان في البحيره. قوة الحب الشفائيه انت كائن بشري تعيش في زمن معـين، في مسـاحه وحدود معينه، تقبل هذه المحدوديه، والكمال من افكار المجانين، انهم بشر مهوسون

مسكونون بالهواجس، لايقتنعون باي امر يفعلونه مالم يلامس حدود الكمال، وليس من طريقه تساعدك على فعل ذلك، الإنسان في الواقع غير قادر على بلوغ الكمال، ارتض بما تفعله ولو كان غير تام. كن تاما كن كاملا، لاتفكر بالقداسه، وهنا يعني الكمال هو الواقع والحقيقه، كل ماتريد ان تفعله افعله بكليته حتى لو كانت النتائج غير مرضيه، فعدم الرضا سيكون نوعا من الجمال، سيكون معبرا عنك بكليتك، لاتحاول دائما ان تكون الكامل المنزه فبه تخلق لنفسك القلق والارق. عش حياتك كما هي، فالكل لديهم مشاكل، جد الحلول لمشاكلك ولاتعقد حياتك، افعل ماتريد فعله بحب وبكل طاقتك ودع هذا يكون هو تاملك، لاتخف ان كان هذا رائعا ام لا، فلا داعي بان يكون رائعا مادام انك سعيت نحو تحقيق ذاتك، وبهذا فقد فعلت ما انت تحب وستبقى في ريعان شبابك، عش حياتك بكل جزئياتها ولاتخف من الموت. يحاول البعض ان يكون المسيح، هذا مستحيل، فالطبيعه لن تسمح له بذلك، فالمسيح قد جاء مره ولن ياتي مرة اخرى، ولن تنجب الخليقه مسيحا ثانيا، وكذلك هو الحال لمن يريد ان يصير بوذا، اذن بقدورك ان تكون نفسك فقط، فكن كاملا اينما كنت ومهما فعلت افعل بحب دعه يكون تاملك. وحده الحنان هو الدواء كل امراض الجنس البشري هي في نقص الحب، وكل اخطاء الإنسان قد تكون بسبب الحب، انه غير قادر على ان يحب أو ان يحب، انه غير قادر على مشاركة كينونته، هذه هي التعاسه، وهذه هي الاسباب التي تخلق كل انواع التعقيدات في داخل الذات، كما ان الطعام ضروري للجسد، فالحب ضروري كغذاء للروح. وحده الحنان هو الدواء، ماهو الحنان؟ انه انقى انواع الحب، والجنس ادنى درجاته، الجنس علاقه جسديه والحنان علاقه روحيه، وفي الحب يمتزج الاثنان، الجنس والحنان، الجسدي والروحي، والحب هو منتصف الطريق بين الاثنين. الحنان هو التامل وهو اسمى انواع الطاقه، الحنان ان تعطي دون تفكير ولامقابل بل اعطي ماتستطيع اعطاءه لانك ستحصل على اكثر مما اعطيت لكن بدون تفكير كيف سيكون العطاء ومتى، فالعطاء ليس صفقه، لان الورده عندما تتفتح فان عطرها سينتشر مع الريح دون اي صفقه أو شروط، فكن كالورده في العطاء اعطي كل شيء دون ان تفكر في شيء، حرر طاقتك ولاتمنعها

عن الاخرين دون ان تعرف لمن تذهب طاقتك فهذا لايعني شيئا فكل شيء لديك هو ان تعطي دون تفكير فالعطاء فعل شمولي لا استثناءات فيه ولايحق لك استثناء احد في العطاء لا امتيازات لاحد يفوق امتيازات احد اخر، هكذا تصبح قوه شفائيه في العالم الذي يعاني من البؤس. الاحكام الحره اللامشروطه تسامح الزن الزن ينظرون إلى الحياة على انها عطاء بدلا من الفشل، اعط كل شيء قبل حلول ساعة الموت، حتى حياتك قدمها للموت كهديه، هذا هو جوهر الدين عند الزن، انك تاتي إلى هذا العالم فارغ اليدين وتتركه فارغ اليدين، اذن نحن نستعمل المال خلال وجودنا هنا ولكننا لايحق لنا ان نتملكه ونترك الاخرين يعانون فالكل لهم نصيب بالحياة، وانك تستعمل المال لاجل العيش لا لاجل السيطره على غيرك فالكل متساوون في المال. الزن يعترفون فقط بامر واحد في هذا العالم الا وهو التفهم، الوعي، ومن خلال الوعي تاتي البراءه، والبراءه بريئه من الصالح والطالح معا، الطهاره هي بكل بساطه الطهاره ولاتميز بين شيء واخر، ان مثل هذه البراءه هي الاعمق في صلب كل الديانات.



التصوف
أبحاث ودراسات

عن العلاقة بين التصوف والعرفان الشيعي نجد هناك اشاره مهمة في موسوعة التصوف في حديثها عن الاملي الفقيه المتكلم 794هـ فهذا الفقيه هو من قرب بين التصوف والتشيع وبالتالي احدث المقاربه بين العرفان والتصوف ضمن ما تذكره عنه تحول الى التصوف واختار راي اصحاب «وحدة الوجود» ويسميهم أرباب التوحيد، وهاجم الاباحية والحلولية، والاتحادية، والمعطلة، واخرجهم من التصوف، واختار ليثبت انتساب التصوف للتشيع أقولا من اقطاب الشيعة كابن المطهر الحلي، ومن كتابه «منهاج الكرامة» و«كشف الحق»، ومن أقطاب السنة كالغزالي، وابن عربي، ليدلل على ان العلوم اللدنية والحقائق الالهية مخصوصة بعلي عليه السلام دون غيره من الاولياء من الازل، وقال ان الفرق بين التشيعي والصوفي: ان الاول مؤمن عادي، والثاني مؤمن ممتحن، والناس ثلاث طبقات: الاولى الصوفية والثانية الشيعة، والثالثة العوام.

وخلاصة القول، أن (العرفان) هو اللفظ الأنسب للتعبير عن (التشيع الروحي) كما رجحه واختاره عرفاء الشيعة أنفسهم الذين كانوا يتحرزون من كلمة (التصوف) لبعض الملابسات التي رافقت الكلمتين تاريخياً. وان كان قد اشتهر مصطلح (التصوف) بين الباحثين للتعبير عن التجربة الروحية في الاسلام مطلقاً (شيعياً أو سنياً). وهذا لا يعني أبداً أن (العرفان) مختص بالشيعة والاسلام، بل أنه عرف قبل الاسلام بقرون عدة، وكان ظاهرة عامة عرفتها الأديان السماوية كما عرفتها الديانات الوثنية. ولكن مع الأخذ بعين الأعتبار الطابع الخاص للعرفان الشيعي وخصوصياته التي تميّز بها عن بقية التجارب الروحية وان اقترب منها في قليل أو كثير من أفكارها.

ا.د. عامر عبد زيد الوائلي
▪ كاتب من العراق



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com

جميع كتبنا متوفرة في موقع نيل وفرات.كوم www.neelwafurat.com - www.nwf.com